LA VIE DU DOGME

CATHOLIQUE

Ego Albertus PLATEL, Societatis Jesu, in Provincia Franciæ Provincialis, potestate ad hoc mihi facta ab adm. R. P. LUDOVICO MARTIN, ejusdem Societatis Præposito Generali, facultatem concedo, ut opus cui titulus: « *La Vie du Dogme catholique* » gallice conscriptum, et a tribus viris ejusdem Societatis recognitum et approbatum typis mandetur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo meo munitas dedi.

Parisiis, die 10 Septembris 1898.

A. PLATEL, S. J.

Imprimatur

Parisiis, die 17 Septembris 1898.

BUREAU, Vic. Gén.

R. P. DE LA BARRE, S. J.
Professeur à l'Institut catholique de Paris

LA VIE DU DOGME CATHOLIQUE

AUTORITÉ — ÉVOLUTION

Mes paroles sont esprit et vie
S. JEAN, XIV-10.

PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

AVANT-PROPOS

Des conférences données à l'Institut catholique de Paris, au cours de l'année 1897, ont fourni la matière de ce livre. A part quelques additions et modifications, nos auditeurs en reconnaîtront la marche logique et les points essentiels.

Nous nous sommes efforcé de répondre dans une certaine mesure aux exigences apologétiques de l'heure présente. Toutefois nous avons surtout employé la méthode de simple exposition théologique.

En cela, nous avons voulu satisfaire de légitimes préoccupations. On regrette que le dogme catholique soit si mal connu et, par suite, si souvent défiguré. Les laïques intelligents — les *jeunes* surtout — réclament un enseignement supérieur de la religion qui les initie aux richesses enfouies dans les vastes dimensions de nos manuels, de

nos « *Cursus dogmatici* » et de nos respectables in-folios.

Ainsi notre premier but est de présenter au grand public le vieil enseignement classique. Non pas, il est vrai dans toute son austère nudité — on y ferait mauvais accueil — mais sous la forme rajeunie qui convient à la vérité. Ce qui est éternel peut toujours paraître jeune.

Nous avons étudié les conditions d'existence du dogme.

Notre siècle a successivement constaté la mort du dogme et sa résurrection. On écrivait, il y a cinquante ans « *comment les dogmes finissent* ». Depuis quelques années, que de voix se sont fait entendre — plus ou moins autorisées, plus ou moins sympathiques — pour nous dire comment les dogmes renaissent. Ce n'est pas précisément une résurrection qu'il faut constater : en y regardant de plus près on constate dans le dogme une étonnante vitalité, une indestructible survivance. Seulement, les penseurs qui observent le fait, se divisent sur son explication.

Bien peu savent reconnaître et mettre en lumière l'élément divin de la conservation et de la vie. La plupart, esclaves de préjugés systéma-

tiques, font du dogme un phénomène essentiellement naturel, un produit spontané de l'esprit humain. Pour eux, le dogme est vivant; mais à cette vie s'oppose un obstacle : l'*autorité*. D'autres, moins confiants dans les aventureuses tentatives de l'esprit humain, lui jettent l'anathème au nom d'un prétendu conservatisme, cher à l'école traditionaliste, aux fidéistes de toute marque.

Ainsi, pour les uns, progrès spontané, évolution sans règle. Pour les autres, la foi et la tradition, gardiennes vigilantes, doivent impitoyablement s'opposer à toute tentative philosophique sur le terrain du dogme.

Ces Écoles, issues de régions diverses, en apparence opposées, finissent par se rejoindre dans une commune tendance. La première était purement rationaliste ; la seconde prétendait bien être purement catholique. Il vient de se former, sur le domaine du protestantisme rationaliste, une école qui est la résultante logique des deux premières. Elle concède comme un fait historique l'évolution des religions et des dogmes. Et cette évolution s'affirme partout suivant la grande loi du progrès. Mais à l'entendre, le catholicisme,

pour être conséquent avec lui-même, ne saurait avouer *aucun progrès logique.*

Il devrait s'interdire toute systématisation philosophique.

L'École du Moyen âge fut une brèche par où le rationalisme entra dans la théologie : Depuis ce temps, la doctrine évangélique a perdu son principe directeur. La Foi seule, sans immixtion de la raison humaine : le catholique doit s'en contenter ; c'est le seul moyen d'être conséquent avec l'ensemble de son système. L'évolution du dogme est dans le christianisme une absolue nouveauté. Mœhler, en l'introduisant dans sa Symbolique et après lui Newman ont commis l'innovation la plus hardie, la plus éloignée des conceptions théologiques primitives (1).

Ainsi l'école à laquelle je fais allusion affecte d'ignorer Vincent de Lérins, S. Augustin et S. Anselme. La Foi qui cherche l'intelligence est

(1) « Avec ces deux théologiens (Mœhler et Newman) *l'idée moderne d'une évolution du dogme* entre dans « la dogmatique du catholicisme » (Sabatier. Esquisse d'une philosophie de la religion, p. 63). Ce seul exemple fait comprendre quelle confiance on peut accorder aux facultés de théologie protestante lorsqu'elles exposent la doctrine catholique.

pour elle tantôt une énigme inintelligible, tantôt une visée de l'esprit, une promesse vaine à laquelle ne répond aucun fait historique. En réalité, nous dit-on, le Moyen âge fut la grande tromperie des formules, ou du moins, l'invasion du rationalisme, l'infusion d'une pâte nouvelle et d'un levain nouveau, qui, pénétrant dans les vieux moules, les firent éclater.

Il nous semble qu'une théorie de la vie du dogme, conçue au point de vue catholique, est appelée à réconcilier les tendances diamétralement opposées — je veux dire à les satisfaire dans ce qu'elles ont de particulièrement acceptable. Elle devra surtout démentir le rationalisme qui prétend les synthétiser. En réalité, la vie du dogme est régie par des lois immuables en même temps que le dogme se développe et grandit. *N'est-ce pas la condition de toute forme de vie* (1) ?

Le fondateur du positivisme avait jadis reconnu

(1) Nous venions de rédiger ces leçons lorsqu'a paru la brochure de M. Fonsegrive : *Le Catholicisme et la vie de l'esprit*. Nous sommes heureux d'y retrouver la préoccupation des mêmes théories, et une intelligence très nette de cette collectivité sociale qui est la *conscience de l'Église*.

dans toute tendance vitale un *principe statique* et un *principe dynamique.*

Principe de *persévérance dans l'être initial* — principe de *progrès par une poussée interne* : ainsi, croyons-nous, doivent se concilier, dans la naissance et dans la vie du dogme, des conditions d'existence en apparence opposées : *Autorité — Évolution.*

Notre tâche est surtout théologique.

La *théologie*, au sens rigoureux du mot, expose et explique le dogme par des procédés scientifiques ; elle fait ainsi ce que toute science fait pour son *objet propre.* La science part d'un fait quelconque, si mystérieux qu'il soit, pourvu qu'il soit donné dans l'expérience ; et il existe autant de sciences qu'il existe de ces données primordiales. Science du phénomène physique, science de l'action chimique, science de la vie... *toute science suppose son objet.* — Aussi bien, la théologie part d'un objet spécial, qui ne lui est plus donné dans l'expérience sensible, mais dans la foi. Cet objet — le Dogme — est le *point de départ scientifique* de la théologie.

Ainsi quand l'*apologétique* a fini son œuvre, la *théologie* commence la sienne. En un sens, la

théologie est plus véritablement *une science* que l'apologétique : car l'apologétique, plus variée dans ses procédés, plus « opportuniste », est surtout une *méthode* destinée à procurer — tantôt par une voie, tantôt par une autre, — l'état de certitude nécessaire pour l'acte de Foi. L'apologétique est une méthode (1) scientifique. La théologie est *une science.* Comme le procédé scientifique *d'investigation* précède la *science déductive* proprement dite — ainsi l'apologétique précède la théologie.

Parmi les dogmes objets de la théologie, le premier de tous dans l'ordre de genèse logique est le *dogme de la tradition.* Nous l'entendons au *sens large* que la savante érudition du cardinal Franzelin a vulgarisé (2).

A son exemple, nous rendons au mot *tradition* l'ampleur de son antique acception. Au lieu de le restreindre à une fraction *du dépôt révélé* nous y reconnaissons l'*acte* par où l'Église, héritière et conservatrice de ce dépôt, nous le remet tout

(1) Plus exactement peut-être : l'apologétique fait converger vers son but propre *un ensemble de méthodes scientifiques.*

(2) Tractatus de divina Traditione et Scriptura.

entier. Autrement dit, pour parler en rigueur théologique, la tradition sera pour nous l'*enseignement* — non seulement au sens *objectif* — mais encore et surtout au sens *actif*.

Ainsi envisagé, le traité de la Tradition tient dans la théologie la place d'une véritable *Genèse*. Il nous dit la naissance du dogme et les conditions de sa vie — tout comme la Genèse nous raconte l'apparition des êtres animés.

Et pour que la comparaison soit complète, il faut, avec la parole productrice, la parole qui donne l'impulsion féconde, après la parole qui appelle les êtres à la vie, celle qui leur commande de croître et de se multiplier.

Ainsi, l'intelligence du dogme de la tradition comporte deux chapitres: celui de leur *genèse*, et celui de leur *croissance* (1) ; l'une et l'autre opé-

---

(1) *Croissance* c'est-à-dire progrès intellectuel, progrès *subjectif* dans l'intelligence du dépôt révélé. *Objectivement,* il n'y a pas (en ce qui concerne le *Nouveau Testament*), croissance du dépôt par addition de vérités nouvelles. Il était bon, dès maintenant de prévenir toute équivoque. Nous verrons que la vérité *objective* se développe non comme un *cristal,* mais comme une *semence vivante.*

En ce qui concerne l'Ancien Testament, la question est tout autre. On y reconnaît un véritable progrès objectif, par voie de révélations successives.

rées *par* la proposition de l'Église, *autorité enseignante, maîtresse traditionnelle* — *dans* la proposition de l'Église, *pouvoir directeur de l'évolution logique*. Révélation et progrès se font ainsi sous une double loi : *loi directrice de l'Autorité, loi dynamique de l'Évolution*.

Qu'on veuille bien nous lire à ce point de vue, et l'on comprendra pourquoi — traitant à fond dans plusieurs endroits l'importante question de la tradition — néanmoins nous n'avons pas étudié dans toute leur ampleur les conséquences spéculatives et pratiques de ce dogme (en particulier celles qui concernent le Canon des Écritures). Nous nous sommes attachés simplement à faire comprendre *son rôle d'enseignement* dans la proposition théologique des dogmes et dans leur exposition scolastique. Nous tenons surtout à faire voir comment la notion d'*autorité* et celle de *progrès logique* peuvent se concilier — comment elles se rencontrent de fait sans contradiction. Nous tenons à faire voir en quoi consiste le *travail humain*, préparatoire des définitions et des conciles, le travail scolastique, synthèse des dogmes — en quoi consistent ces définitions du magistère catholique, cette forme de la tradition

que l'oracle d'Outre-Rhin, M. Harnack, appelle avec une certaine désinvolture — qui sied mal au sérieux germanique: « l'escamotage des nouveautés » (1).

Villa Manrèse, 31 juillet 1898.

(1) Lehrbuch der Dogmengeschichte, t. II, p. 105.

PRÉLIMINAIRES

A COTÉ DU DOGME

CHAPITRE PREMIER

Systèmes autoritaires et traditionalistes

Dans un passage de son Pédagogue, Clément d'Alexandrie compare la vérité à l'Orphée de la fable mis en pièces par les bacchantes : selon lui, le mythe correspond à une réalité historique ; ces bacchantes sont les hérésies qui ont dissocié, disséminé à travers le monde des lambeaux de la raison céleste : elles ont vraiment lacéré les membres du Verbe. Le rôle du philosophe chrétien, étudiant les systèmes divers, sera de recueillir avec un soin pieux ces débris pantelants et d'en reconstituer l'harmonieux ensemble.

Il y a donc intérêt et profit à connaître les systèmes incomplets — ou même erronés — si faible que soit la parcelle de vérité qu'ils contiennent.

En étudiant les maladies et les monstruosités, on découvre les lois de l'organisme sain. Mé-

thode physiologique d'ailleurs assez récente: quelques philosophes d'un grand mérite ont eu le tort de tarder à lui rendre justice, et de lui opposer pendant quelques années des récriminations stériles. On avait peine à comprendre que la maladie révélât les lois de la santé, que la folie permît d'analyser les opérations de l'intelligence.

En dépit des abus possibles, une pareille méthode est légitime, utile, souvent indispensable: elle a conquis droit de cité. La raison se conçoit aisément. C'est une des formes de la méthode d'*analyse*, qui, pour mieux diviser la difficulté, fait ressortir certains détails, et les étudie séparément. L'utile résultat d'une maladie ou d'une monstruosité sera bien souvent d'offrir à notre inspection tel ou tel élément de l'organisme — difficile à étudier dans les circonstances ordinaires — exagéré, devenu prédominant et facilement observable.

C'est encore l'utilité de la caricature: souvent elle fera mieux comprendre les traits essentiels et caractéristiques d'une physionomie.

Pour en revenir à la préoccupation de Clément d'Alexandrie, une hérésie, un système partiellement faux est le plus souvent une caricature de la vérité. Il peut bien la défigurer: mais il en conserve certains traits remarquables, qu'il exagère dans l'intérêt de sa cause.

Ces traits accentués et disproportionnés nous seront utiles dès le début de la présente étude.

Il nous importe de marquer fortement les traits qui donnent au Protestantisme et au Catholicisme une physionomie doctrinale si différente. Qui dit protestantisme, dit *Individualisme*; qui dit Catholicisme, dit une vigoureuse négation de l'Individualisme, et au contraire l'affirmation énergique de l'humanité religieuse, conçue comme *être collectif et social*. Pour le protestant, l'homme religieux est *un individu, conscience isolée* en présence de la Divinité : pas d'intermédiaire entre la conscience et son maître. Pour le catholique, entre la conscience et l'autorité divine existe une autorité intermédiaire.

L'homme, au point de vue religieux, comme à tous les autres points de vue, est *un être social*.

Ces divergences confessionnelles tiennent à de grandes conceptions d'ensemble : elles influent profondément sur la marche des esprits. Il y a des esprits sociaux, il y a des esprits individualistes. Nous le comprendrons mieux par un coup d'œil sur la philosophie moderne : en dehors de la théologie chrétienne, dans les systèmes philosophiques plus ou moins indépendants, nous rencontrons toute une catégorie d'intelligences, qui ont nettement conçu l'importance du milieu social, pour le développement normal de l'homme.

Ne craignons donc pas de rapprocher catholiques et hétérodoxes. Nommer Aug. Comte, J. de Maistre, le Vte de Bonald et Lamennais, c'est associer des noms bien divers ! Pourtant ils constituent un groupe caractérisé par l'affirmation du point de vue social, nettement irréductible à la conception protestante, présentant au contraire avec la philosophie catholique des ressemblances très instructives. Tout en réservant notre droit de critique à l'égard des exagérations erronées, il nous faut insister sur ces traits généraux de ressemblance ; puis en dégager la notion qui nous intéresse, la notion d'*une société, chargée de transmettre une doctrine, d'en conserver le dépôt intact et de la promulguer*.

Un des problèmes les plus ardus de la philosophie contemporaine, et l'un des points les plus intéressants du Positivisme, c'est l'existence bien constatée chez A. Comte de deux personnages, non pas successifs, mais simultanés : d'une part, le novateur, on peut dire le révolutionnaire philosophique, plein d'un superbe dédain pour les systèmes antérieurs au sien — d'autre part, l'*homme d'autorité* profondément imbu de sentiments conservateurs. S'il est révolutionnaire, c'est vis-à-vis du passé ; mais dans l'état de choses qu'il doit inaugurer, il lui faut une forte autorité : il la proclame nécessaire. Il *se dit* novateur vis-à-

vis des vieilles métaphysiques et des théologies surannées; mais il proclame bien haut la nécessité de mettre un terme à « l'anarchie intellectuelle ». C'est dans ce but qu'il veut une dictature intellectuelle : elle est nécessaire au monde des idées profondément bouleversé.

Nulle exagération dans notre exposé: c'est la pensée, historiquement certaine, du chef d'école.

On sait que le but, fortement conçu, et fixement envisagé par A. Comte, fut de rétablir l'unité des intelligences. On sait comment il a voulu la maintenir, une fois établie: par voie dictatoriale.

Le premier point est formellement énoncé au début du cours de philosophie :

« La grande crise politique et morale des so-
« ciétés actuelles tient, en dernière analyse, à
« l'*anarchie intellectuelle.* Notre mal le plus grave
« consiste, en effet, dans cette profonde diver-
« gence qui existe maintenant entre tous les
« esprits *relativement à toutes les maximes fonda-*
« *mentales, dont la fixité est la première condition*
« *d'un véritable ordre social.* Tant que les intelli-
« gences individuelles n'auront pas adhéré par
« un assentiment unanime à un certain nombre
« d'idées générales, capables de former une doc-
« trine sociale commune, on ne peut se dissi-
« muler que l'état des nations restera de toute
« nécessité essentiellement révolutionnaire, mal-

« gré tous les palliatifs politiques qui pourront
« être adoptés, et ne comportera réellement que
« des institutions provisoires. Il est également
« certain que, si cette réunion des esprits dans
« une même communauté de principes peut une
« fois être obtenue, les institutions convenables
« en découleront nécessairement... » (1).

Le second point est l'établissement de la dictature qui doit maintenir l'unité. Ce point devait être assuré par une institution merveilleuse, l'*autorité spirituelle* reconnue — je ne dis pas d'utilité publique — mais de *nécessité sociale*, et à ce titre, couronnement du système positif.

Ainsi, les visées autoritaires d'Aug. Comte se sont bien clairement affirmées dans la conception de son œuvre. Elles se sont affirmées aussi d'une façon très curieuse par sa sympathie, ou plutôt son admiration, envers l'Église catholique, envisagée comme système social. « L'organisation sociale du système catholique au moyen âge est jusqu'ici, dans son ensemble, le plus grand chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine » (2). De là ces merveilleux témoignages rendus à l'influence médiévale de l'Église catholique tant au

(1) *Cours de philosophie positive*, 2e édit., p. 41.
(2) Cité par le R. P. Gruber S. J., *Aug. Comte*, p. 135.

point de vue intellectuel qu'au point de vue moral.

Quand des contradictions apparentes aussi graves se révèlent dans la doctrine d'un penseur vigoureux, comme le fut Aug. Comte (1), il est tout à la fois équitable et philosophique d'y chercher une explication. L'expérience a montré que le plus souvent l'explication existe dans les parties les plus profondes d'une métaphysique originale, et dans la direction prise par l'individualité pensante. Les historiens de la philosophie n'ont pas manqué à ce devoir. M. Ravaisson particulièrement a découvert l'unité d'une doctrine qui semblait incohérente.

Aug. Comte finit par avoir une intelligence très nette du principe d'autorité, parce que — toujours attentif à sauvegarder intact l'objet de la science qu'il étudiait — il n'a point, comme Jean-Jacques, réduit le fait social à des conventions arbitraires. Il a reconnu l'*unité sociale* dans toute sa réelle objectivité : il l'a admise comme

(1) Je m'associe au témoignage que lui rend le P. Gruber : « Il n'a pas écrit une philosophie : il est cependant « philosophe » et à un haut degré... il y a là une théorie philosophique des sciences et de leur méthode qui mérite de fixer l'attention, ne serait-ce que parce qu'elle éveille l'attention et provoque l'examen » (*Aug. Comte*, p. 184).

un *fait naturel.* Et sa philosophie dès lors a été dominée par le point de vue social.

Il est impossible de se placer à ce point de vue, et d'en avoir une claire intelligence, sans adopter le principe d'autorité. Aug. Comte le vit bien, et il sut rester conséquent avec lui-même.

Reprenant à son compte et sous des formes rajeunies, les odieuses abstractions métaphysiques qu'il avait poursuivies de ses invectives répétées, — le fondateur du positivisme cherchait et définissait en toutes choses le double point de vue *statique* et *dynamique.* Le premier, raison de toute permanence et de toute durée: par lui toute chose *subsiste* et *persiste* dans son mode d'être et dans sa forme mécanique et vitale. Le second (évidemment dérivé du premier) est la raison de toute mobilité et de toute activité: c'est la force qui anime le va-et-vient des corps planétaires, aussi bien que le *principe vital*, en évolution dans tout organisme.

Le positivisme orthodoxe retrouve dans le corps social ce double principe, reconnu dans la molécule chimique et dans l'organisme vivant — principe admis partout où un être subsiste, capable de se mouvoir et d'agir.

Car le corps social est véritablement un corps, *un organisme.* On y retrouve donc le même dualisme : principe *statique* et principe *dynamique.*

D'une part, principe de permanence et de stable constitution : c'est l'*autorité*, qui maintient l'équilibre de toutes les énergies diverses et qui, dirigeant leur jeu sans l'amortir, empêche des révolutions trop brusques et des transformations sans cesse multipliées : parce que ces transformations incessantes, ces changements inconsidérés de régime et de climat moral, au lieu de procurer le progrès, amèneraient infailliblement la fatigue et la dégénérescence, la maladie et la mort. — D'autre part, élément dynamique, principe de mobilité et d'action : puisque dans la société doit exister un principe de vie, une énergie douée de souplesse et d'élasticité, qui s'accommode aux milieux divers, s'assimilant tout ce qui est assimilable en fait d'idées, de mœurs et de coutumes, — sachant d'ailleurs éliminer les influences pernicieuses, et rejeter avec une légitime intolérance tout ce qui serait une cause de dépérissement.

Ainsi subsiste, ainsi agit tout corps vivant. Ainsi doit subsister et agir l'*organisme social.*

Nous voilà loin du XVIIIe siècle et du Contrat social !

Ce point de vue marque profondément toute la distance entre Aug. Comte et J.-J. Rousseau, entre l'idée sociale et l'idée individualiste, entre le système catholique et le système protestant. Pour

Jean-Jacques Rousseau, la société n'était rien qu'une pure convention, une conception totalement artificielle. Dans la nature, il n'y a que des individus. Au contraire, Aug. Comte vient nous dire textuellement : « La société seule est chose réelle : l'individu n'est rien » !

Il est certain que l'unité sociale n'est pas une simple métaphore, dépourvue de toute objectivité. Si pour en donner une notion exacte, on l'envisage dans sa définition idéale, et dans sa forme typique — si on la considère comme l'*unité des intelligences et des volontés tendant vers un but commun par l'exercice de moyens communs* — si l'on conçoit bien cette conspiration des âmes dans une même pensée, cette unité psychologique dans une même tendance et dans un même effort — si à la suite de cette unité psychologique, on considère toutes les relations qu'elle entraîne dans l'espace et dans le temps — dès lors, il faut reconnaître une certaine unité réelle, une objectivité suffisamment admise par une école de sociologie contemporaine.

Parfois cette unité objective est pour ainsi dire sensible. N'y a-t-il pas des heures d'entraînement patriotique où l'âme d'un peuple s'émeut, où le battement de son cœur semble perceptible ?

« Quand défilent dans la grand'rue

« Clairons levés, chevaux piaffants,
« Aux cris de la foule accourue,
« Les vieux escadrons triomphants,

. . . .

« Les âmes sont dans l'air! il semble
« Que de longs fils Éoliens
« Rattachant tous les citoyens
« Tressaillent, ébranlés ensemble (1).

Cette conception de l'unité sociale n'était pas absolument nouvelle. Déjà, des esprits d'élite l'avaient formulée — il est vrai, sans mesure et sans précision. Pascal et Bacon avaient comparé l'Humanité à un seul homme qui grandit et se développe. Prenant la comparaison au pied de la lettre, quelques esprits tombaient dans des confusions déraisonnables, et l'on commençait à employer dans la science de l'Humanité les arguments valables pour la science de l'individu. Aug. Comte sut formuler des vues plus nettes en un langage plus rigoureux. Bien que lui-même ne se soit pas toujours gardé des exagérations, il était fondé à réagir contre l'individualisme de Jean-Jacques, en utilisant cette indiscutable analogie de deux unités organiques : corps vivant et corps social.

(1) Sully Prudhomme.

Nous pourrions dès maintenant établir un parallèle curieux entre Auguste Comte et Joseph de Maistre. Ce parallèle a été souvent fait. On sait avec quelle vigueur l'un et l'autre ont exprimé le principe autoritaire, et avec quelle sympathie réelle le chef du positivisme aimait à se réclamer du philosophe catholique comme d'un précurseur. Aussi bien, la philosophie de J. de Maistre va nous apparaître plus complète et plus synthétique des vérités partiellement entrevues par les autres chefs d'école.

Auparavant, il nous faut parler du groupe *Traditionaliste.*

Parmi les philosophes qui ont étudié le développement intellectuel de l'homme, il faut distinguer M. de Bonald, à cause du rôle prépondérant qu'il accorde à la société. Pour lui, la parole est le véhicule nécessaire de toute idée, l'universel moyen d'instruction et d'éducation humaine. Elle est la base et l'origine de toute connaissance. Toute notion vient à l'homme par la parole, autrement dit par la *Tradition.* Par suite, les principales vérités, morales et religieuses, — existence de Dieu, vie future, spiritualité de l'âme — sont données par voie d'*enseignement.* Elles ne sont point dues à la raison individuelle, impuissante dans ce domaine : elles sont dues à la société qui les transmet de père en fils, ainsi qu'un héritage.

Cette transmission et cet héritage c'est la Tradition (1).

Dans ce système, nommé Traditionalisme, nous trouvons encore l'exagération d'une idée juste. Puisque la société est un organisme susceptible d'une certaine durée — un corps dont la vie se perpétue d'âge en âge — à cet organisme il faut non seulement l'unité dans l'espace, mais encore la continuité dans le temps : il faut, en d'autres termes, un lien intellectuel et moral qui mette en commun la pensée des aïeux et celle de leurs descendants.

Or, d'une part, l'unité dans les régions diverses de l'espace est garantie par le principe d'autorité : tel était le point rappelé avec le plus d'insistance par Aug. Comte. D'autre part, la continuité dans le temps subsiste par la Tradition : Telle est la doctrine de Bonald.

Son système est tantôt appelé Traditionalisme, tantôt Fidéisme, parce que sacrifiant la raison individuelle — il semble ne laisser subsister qu'une croyance aveugle, soumise au maître qui ensei-

---

(1) Ce résumé est-il exact? La part du fidéisme n'est-elle pas exagérée ? On pourrait le penser : les expressions de Bonald sont flottantes et imprécises ; ses développements, parfois contradictoires. Pour la justification de notre exposé sommaire, voir le cardinal Gonzalez : *Histoire de la Philosophie*, t. IV.

gne, et au père qui transmet l'héritage de vérité. Mais il importe de remarquer une différence essentielle entre le fidéisme de Bonald et le fidéisme protestant.

Le fidéisme de Luther, aussi bien que celui de Bonald, abdique la raison individuelle: il veut tout recevoir du dehors. Mais celui-ci reconnaît un guide premier et un maître immédiat — la société et l'enseignement traditionnel ; tandis que Luther ne veut rien en dehors de la conscience et du sentiment individuels. Il n'y a que l'homme et Dieu : pas d'Église.

M. de Bonald fut l'initiateur du mouvement traditionaliste, de cette école qui, durant un demi-siècle, s'efforça de discréditer l'orgueilleuse raison humaine, la rendant responsable de toutes les révoltes prêchées au XVIII[e] siècle par la philosophie encyclopédique, et de tous les maux engendrés par la Révolution. Par la fougue de son génie et ses lamentables écarts, Lamennais, sans contredit, est le plus célèbre de ces traditionalistes. Il s'accorde avec eux pour discréditer la raison individuelle. Mais s'il la soumet à une autorité, ce n'est plus à l'autorité conçue comme l'avaient fait Aug. Comte et J. de Maistre ; ce n'est plus à la tradition, au sens de Bonald : toutefois c'est encore une certaine *autorité sociale*, puisque c'est l'autorité du sens commun ou de la raison

collective : autorité de l'Humanité tout entière.

« L'individu ne peut rien : mais la raison de « l'Humanité peut décider de tout ! Quelle plus « grande autorité que celle-là »? se disait le penseur Breton.

Et alors, dans cet esprit amoureux des vastes synthèses, l'histoire religieuse de toutes les nations apparut comme un ensemble de traditions issues d'une même révélation divine, et transmettant à travers les âges sous des formes diverses, le même dépôt intellectuel, héritage primitif. Par exemple, pour Lamennais, Jupiter représentait le Dieu des Juifs. Minerve était la sagesse engendrée du Père, Verbe éternel comme lui. Dans le mythe de Prométhée, on retrouvait la faute originelle du premier homme. En un mot, pour me servir des propres expressions de Lamennais : « Tout ce qu'il y a d'universel dans l'idolâtrie est vrai, il n'y a de faux que ce qui est divers ; le symbole de l'Humanité ne diffère pas du symbole chrétien. Celui-ci n'en est que le développement ».

Dans la pensée de Lamennais, la vérité révélée n'est plus l'apanage exclusif du peuple juif ; elle constitue comme un fleuve qui descend à travers les âges, ou plutôt, comme un ensemble de canaux parallèles, auxquels toutes les civilisations

sont venues puiser. Ainsi cette religion primitive et universelle, la même pour tout le genre humain, sous d'apparentes modifications, c'est une doctrine unique, qui va se développant. C'est, pour revenir à la comparaison souvent adoptée, la semence qui germe, et qui, devenue un grand arbre, se ramifie en des branches variées, parfois divergentes, mais toutes issues d'un même tronc.

Vraiment, voilà déjà une ébauche des doctrines contemporaines en matière d'Histoire des Religions. Nous pourrions caractériser ce côté du système Lamenaisien en disant qu'à ses yeux, le *pouvoir expansif de l'idée* explique toutes les évolutions de l'esprit humain.

Cette personnification de l'*Idée* — en d'autres termes, de la *raison impersonnelle* et *universelle* — avait quelque chose de séduisant. On était au lendemain du XVIIIe siècle, où l'affranchissement de la *raison individuelle*, poussé jusqu'à ses dernières conséquences, avait enfanté la confusion des doctrines révolutionnaires. Des faiblesses et des erreurs de l'homme raisonnable, il semblait bon d'en appeler à l'inerrance de l'Humanité. La séduction de ce système eut prise sur de grandes intelligences. Des critiques superficiels ont même attribué à J. de Maistre quelque chose de ces entraînements, jusqu'à le présenter comme un précurseur de

l'évolutionnisme religieux (1). Il est vrai qu'il a beaucoup insisté sur les rapports de la raison universelle et de la révélation. Mais on ne saurait voir autre chose qu'un témoignage d'indulgence dans ces lignes écrites au malheureux Lamennais: « J'ai bien compris la raison par laquelle vous échappez aux attaques qu'on vous porte, celle de la *raison universelle*. Le temps me manque pour me jeter dans cet océan. Je vois bien quelques véritables difficultés, mais je ne cesserai de vous dire : Courage! » (2). Il a d'ailleurs nettement exprimé sa pensée dans ces lignes remarquables : « Le but de la révélation n'est que d'amener l'esprit humain à lire lui-même ce que la main divine y trace ; et la révélation serait nulle, si la raison, après l'enseignement divin, n'était capable de s'enseigner à elle-même la vérité révélée » (3).

S'il fallait, parmi les systèmes que nous venons de passer en revue, en choisir un qui eût avec la philosophie de J. de Maistre certains traits de

(1) Par exemple, voir Binaut, divers articles sur J. de Maistre et Lamennais, *Revue des Deux-Mondes*, 1er décembre 1858 — 15 août 1860 — 1er février 1865.

(2) Cité par M. de Margerie. — Le Comte J. de Maistre, p. 368.

(3) Examen de la philosophie de Bacon, 2e partie, ch. I.

ressemblance — nous choisirions Aug. Comte plutôt que Lamennais. Si J. de Maistre a paru accorder parfois une grande valeur à la raison du genre humain, il est certain d'autre part que chez de Maistre l'affirmation de l'*Autorité* est infiniment plus nette et plus fréquente que l'affirmation de la *Raison universelle*.

De là, ce point de vue légèrement paradoxal dans l'expression — mais en réalité fondé sur la plus légitime et la plus profonde philosophie : il doit exister dans l'Église catholique une autorité intellectuelle comme dans une société quelconque. « Quand nous disons que l'Église est infaillible, nous ne demandons pour elle, il est bien essentiel de l'observer, aucun privilège particulier ; nous demandons seulement qu'elle jouisse du droit commun à toutes les souverainetés possibles, qui toutes agissent nécessairement comme infaillibles ; car tout gouvernement est absolu, et du moment qu'on peut lui résister sous prétexte d'erreur et d'injustice, il n'existe plus. Dans l'ordre judiciaire, qui n'est qu'une pièce du gouvernement, ne voit-on pas qu'il faut absolument en venir à une puissance qui juge et n'est pas jugée, précisément parce qu'elle prononce au nom de la puissance suprême. Qu'on s'y prenne comme on voudra, qu'on donne à ce haut pouvoir judiciaire le nom qu'on

voudra : toujours il faudra qu'il y en ait un auquel on ne puisse dire : « Vous avez erré » (1). En d'autres termes J. de Maistre a bien vu que d'une part, il faut, dans toute société, arriver à des jugements sans appel et *pratiquement irréformables* ; d'autre part ces jugements sont *infaillibles* dans une société telle que l'Église, essentiellement fondée sur la vérité dogmatique, et en vue de la propagation de cette même vérité : société dont le domaine propre est, par conséquent, l'ordre spéculatif.

---

(1) M. de Margerie (*Le comte de Maistre*, p. 234-5), en citant ces passages, ajoute : « L'Église semble donc ici être considérée à la façon *d'une société comme une autre,* où la nécessité de terminer les contestations produit celle d'un tribunal sans appel... L'assimilation ne peut être acceptée et la différence est radicale... » Nous ne voulons pas sortir de notre sujet pour rechercher et préciser la pensée du grand écrivain. Il s'est d'ailleurs suffisamment expliqué dans la 2e édition du Pape. Voir *Études*, Sept. 1897. La critique de l'éminent professeur de Lille n'est-elle pas trop sévère ? Disons simplement que l'argument théologique montre la convenance d'une autorité infaillible, moyen institué par Jésus-Christ pour maintenir l'unité de doctrine dans son Église, pour en être la *forme*. Or tout le nerf de cet argument théologique consiste dans une *analogie philosophique* : toute société exige un *principe d'unité*. Seulement, si J. de Maistre n'a pas suffisamment précisé la nature de cette analogie, il ne

Quand on voit le plus célèbre de nos philosophes chrétiens du XIX[e] siècle donner successivement tant d'importance à deux éléments en apparence inconciliables : *Autorité* et *Raison* — quand on le voit se rapprocher tour à tour des points de vue systématiques les plus opposés — on est averti qu'il y a dans la nature des choses une secrète connexion, par où doivent se concilier ces apparentes antinomies. On commence alors à soupçonner qu'il n'y ait pas incompatibilité entre le pouvoir directeur de *l'Autorité* et *l'Évolution logique de l'Idée*. On conçoit que, dans cette confusion des systèmes, on puisse rechercher certaines idées dominatrices, susceptibles d'être ramenées à de justes et acceptables proportions dans un système intégral et cohérent.

Et c'est ce que nous pouvons tenter, conformément au but proposé.

Nous pouvons essayer de retrouver chez ces penseurs divers, des vérités éparses et mutilées, exagérées ou diminuées ; nous pouvons tâcher d'en reconstituer l'intégrité. Faisant la part de l'erreur et de l'inexactitude, il me semble que deux faits se dégagent assez nettement, affirmés

---

faut pas trop s'en étonner. Cette précision de langage est-elle commune — même chez les théologiens de profession ?

avec un certain ensemble, tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ces systèmes. Nous pouvons les énoncer ainsi brièvement :

D'une part, *l'influence sociale*, l'enseignement donné par une *autorité sociale* et transmis par un corps organique social.

D'autre part, le *pouvoir expansif* de l'idée, ou son principe *d'évolution*, per voie de développement logique.

Ces deux faits résument, pensons-nous, le mode de transmission caractéristique de toute grande idée, philosophique, religieuse et morale. Ce sont des faits naturels, et parce qu'ils sont naturels, ils sont normaux et réguliers; parce qu'ils sont normaux et réguliers, ils sont constitutifs de l'ordre moral ; légitimes et respectables, ils s'imposent à toute évolution intellectuelle qui veut être féconde.

Le premier fait, — *Tradition ou Autorité sociale* — résulte de ce que l'homme est un être intellectuel social. Il peut donc — et il doit — exister une société intellectuelle, être véritablement organique et unité vivante. Pour que cet *organisme* soit prospère, pour que cette *unité vivante* se maintienne et s'accroisse, il faudra les mêmes conditions que pour tout autre organisme: unité dans la dispersion de l'*espace*, et continuité dans la succession du *temps*.

Unité dans l'espace: c'est-à-dire qu'il peut exister et que parfois *il doit exister une autorité* enseignante qui réunisse les intelligences, si diverses qu'elles soient, en dépit de toutes les distances et de toutes les diversités corporelles et matérielles. Cette autorité arbitre des différents, préservatrice des erreurs et directrice du progrès — nous l'avons vue affirmée, proclamée nécessaire par Aug. Comte et J. de Maistre.

Continuité dans le temps : c'est-à-dire, dans le cours des âges — unité par voie de *transmission héréditaire* — assurant la continuité de la société intellectuelle et morale, comme l'hérédité naturelle et légale assure la continuité de la société temporelle dans ses biens matériels et dans son existence purement civile. Ce mode de transmission héréditaire est surtout le fait de l'éducation paternelle et de la société familiale — dans une certaine mesure, le fait de la société tout entière, puisque la société transmet à l'enfant le trésor intellectuel des siècles passés. Cette continuité dans le temps, nous l'avons vue affirmée surtout par Bonald et l'école proprement appelée traditionaliste.

Ainsi : unité dans l'Espace et continuité dans le Temps, voilà les deux grands biens qui semblent, dans une certaine mesure, nécessaires à la société intellectuelle : ils constituent le *premier*

grand fait : le fait de la Tradition, tout à la fois autorité et hérédité ; c'est-à-dire Puissance génératrice et conservatrice de la Société intellectuelle.

Quant au second fait, que nous avons appelé : *Pouvoir expansif de l'Idée* — il est facile à concevoir. Toute idée est *naturellement féconde*. Dans des circonstances favorables, elle produira ses fruits : conséquences logiques. N'est-ce pas dans ce sens que le poète a dit :

> De la *tradition* féconde
> Sort tout ce qui couvre le monde
> Tout ce que le ciel peut bénir.
> Toute idée humaine et divine
> Qui prend le passé pour racine
> A pour feuillage l'avenir.

Note additionnelle

Voici comment le P. Gruber résume les sentiments d'Aug. Comte à l'égard du catholicisme — et ses motifs d'antipathie pour le protestantisme.

« A l'opposé de l'utopie d'une domination spirituelle que les philosophes grecs poursuivaient à la suite d'Aristote, le catholicisme au moyen âge a résolu d'une façon merveilleuse le problème politique des rapports entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. *L'or-*

ganisation sociale du système catholique au moyen âge est jusqu'ici, dans son ensemble, le plus grand chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine.

. . . .

La concentration même du pouvoir spirituel dans l'*infaillibilité du pape*, que l'on a tant reprochée au catholicisme, « était, sans parler de son évidente nécessité pour le système théologique, un très grand progrès intellectuel et moral ».

Le P. Gruber ajoute en note :

« Comme Aug. Comte, d'autres penseurs étrangers au catholicisme, par exemple: Ed. Von Hartmann et W. H. Mallock, voient dans le catholicisme « le véritable représentant du christianisme historique » et dans l'infaillibilité du pape « une conséquence rigoureuse du principe catholique », « le couronnement longtemps attendu de l'unité dogmatique du catholicisme ».

C'est en 1841 qu'Aug. Comte parlait ainsi de l'infaillibilité du pape : nouvelle preuve de l'absurdité et de l'inconséquence des cris poussés par les libéraux, affirmant que c'était là une doctrine jusqu'alors inconnue...

— Phase Protestante. — Le protestantisme a eu pour but *de détruire, au nom même du christianisme, l'admirable système de la hiérarchie catholique, qui en était cependant la vraie réalisation sociale.* Il a sapé par la base les conditions indispensables de son existence sociale. Le protestantisme avait pour principe le libre examen; mais ce principe, il voulait l'employer seulement jusqu'à ce qu'il eût établi sa propre domination. Le protestantisme est un état logique imparfait,

un état de confusion politique. Il a posé le fondement de toutes les politiques révolutionnaires, il est nécessairement devenu le premier agent systématique de l'esprit d'émancipation en général. *Toutes les idées révolutionnaires ne sont que des applications sociales du principe de libre examen.* En abolissant le célibat et la confession, le protestantisme a enlevé au clergé sa pureté et son indépendance ». (Aug. Comte, pp. 134 136, 142).

CHAPITRE II

Griefs rationalistes et protestants.

La conception du dogme catholique, imposé à nos intelligences par une Église infaillible, voilà pour beaucoup de nos contemporains un véritable scandale ; voilà pour la pensée moderne une vraie pierre d'achoppement. Cette difficulté s'aggrave par le fait d'esprits tout au moins mal renseignés, qui mutilent la notion du dogme catholique : ils ne veulent y voir qu'un seul élément, l'élément d'autorité, et s'attachent à faire ressortir une contradiction entre cette autorité qui s'affirme, et tout l'appareil scientifique — produit d'un travail humain — qu'on veut nous imposer au nom de la même autorité.

De là cette objection formulée naguère dans une Revue protestante, et signée d'un nom très

en vue, celui d'une des plus hautes personnalités de l'enseignement officiel protestant. L'article en question visait la très remarquable Encyclique adressée par le Souverain Pontife à l'univers catholique — cette Encyclique dont la pensée inspiratrice franchissait même l'enceinte de nos temples et allait, avec toute la force de la vérité comme avec toute la douceur de la charité, retentir jusque sur le seuil des églises séparées. Cet événement tenait le monde attentif. La *Revue chrétienne* obligée d'en parler, le fit avec une pointe d'aigreur assez prononcée : « A quoi bon, disait le théologien protestant, à quoi bon cet étalage de textes et de raisonnements si vous me parlez comme Pape infaillible ».

L'objection, dans toute sa brutalité, peut impressionner quelques esprits inattentifs, étrangers aux questions théologiques. Et pourtant, ces démonstrations compliquées ont un sens : elles ne sont point un trompe-l'œil et peuvent légitimement s'adresser soit aux catholiques, soit aux non-catholiques. A des catholiques, croyants soumis, il s'agit de démontrer théologiquement un triple dogme : celui de l'Église, celui de l'Écriture et celui de la Tradition. Ce sont trois dogmes contenus dans l'Écriture même. Une fois reconnue comme légitime et authentique interprète, l'Église peut les *proposer aux fidèles* par le simple exer-

cice de ce droit (1). Elle peut aussi les interpréter *théologiquement*: la démonstration consiste alors à faire voir la mutuelle dépendance où ils sont enchaînés.

A des schismatiques et à des protestants — pourvu qu'ils soient orthodoxes, c'est-à-dire pourvu qu'ils reconnaissent dans l'Écriture une doctrine divinement inspirée — il suffit de montrer l'Église révélée dans l'Écriture et facilement reconnaissable avec tous ses caractères.

L'Église est donc aux yeux du catholique une autorité qui interprète l'Écriture. Cette autorité est légitime et elle présente une interprétation rationnelle: un instant de réflexion suffira pour nous convaincre qu'une autorité doctrinale n'est pas nécessairement irrationnelle dans ses procédés d'exposition. Les analogies humaines empruntées à des systèmes contemporains, nous ont déjà fait entrevoir ce qu'il y a d'acceptable dans cette idée d'une *autorité enseignante, directrice d'une société intellectuelle*: par ces analogies, nous avons déjà pu comprendre que toute raison n'est pas nécessairement individualiste. L'exposition

(1) Souvent, pour montrer que ces dogmes sont contenus dans l'Écriture, l'Église se contente d'alléguer des autorités doctrinales, incontestées par les Églises ou par les communions auxquelles elle s'adresse.

même du dogme catholique achèvera de nous en convaincre.

Mais il est nécessaire, auparavant, de connaître le courant d'idées rationaliste et protestant, et d'approfondir une théorie à laquelle on attache une grande importance : celle du *dogme* envisagé comme *travail humain*. — Nous ne pourrons y opposer que des rectifications partielles. La pleine intelligence du Travail Théologique ne peut être obtenue que par l'exposition de la *Vie du dogme,* manifestée dans son évolution. — Néanmoins, ce sera encore un utile préliminaire, avant d'aborder l'exposition du Dogme catholique de la Tradition.

Un dogme: que signifie ce mot dans la bouche d'un catholique, d'un protestant, d'un rationaliste ?

La théologie catholique appelle dogme une vérité divinement révélée, et que l'Église propose comme telle à notre foi.

Deux éléments entrent donc dans cette définition: *le fait* de la révélation et la *proposition doctrinale* de l'Église.

Quand nous parlons du fait de la révélation, nous entendons par révélation ou parole divine, non seulement l'Écriture Sainte — Ancien et Nouveau Testament — mais encore tout enseignement doctrinal provenant du Christ et des apôtres, transmis indépendamment de l'Écriture

Sainte ou pour lui servir de commentaire. Ce premier élément — *la révélation* — nous indique bien la source primitive du dogme; mais il ne suffit pas à le constituer intégralement au sens théologique. Il peut se faire qu'une vérité soit révélée de fait, sans que l'Église l'ait encore proposée à notre acceptation. Cette *proposition* est le second élément qui constitue le dogme, objet de foi catholique.

Il en résulte que le point de vue catholique dépasse le point de vue protestant. Mais de cette différence résulte une différence plus étendue. Pour le protestant, l'objet de Foi est simplement la Bible, comprise et interprétée par la raison individuelle, ou même par le simple sentiment. Pareille interprétation, loin d'amplifier le *credo*, tend plutôt à le mutiler, à le minimiser. En fait, c'est la marche actuelle de l'interprétation protestante.

Au contraire, le catholique, loin de borner sa foi aux vérités énoncées dans l'Écriture, accepte en outre toutes celles qui y sont formellement implicites, contenues comme la plante est contenue dans le germe. Pour qu'elles soient qualifiées *dogmes*, il suffit qu'elles soient proposées par l'enseignement *authentique* de l'Église (1).

---

(1) La notion précise de cet *enseignement authen-*

Écoutons maintenant le Théologien protestant. Que veut-il nous dire quand il nous parle de dogme ?

A coup sûr c'est un gros point d'interrogation — c'est une pomme de discorde jetée dans le camp protestant. Car il s'agit d'une question vitale au premier chef. Un dogme est-ce l'Écriture? Non, d'après les autorités quasi unanimes de la théologie protestante. C'est quelque chose de plus que l'Écriture. Alors, qu'est-ce donc?

La présente difficulté provient du voisinage compromettant — disons mieux : de la fusion intime — récemment consommée entre le système protestant et le système rationaliste. Désormais impossible de dire où commence l'un, où finit l'autre. Ce sont des nuances insensibles et des dégradations progressives qui s'échelonnent du protestantisme orthodoxe jusqu'au rationalisme pur et simple.

---

tique résultera précisément de l'exposition du dogme de la *Tradition*. L'enseignement authentique est l'acte de Tradition lui-même, s'imposant à nos intelligences en vertu d'un pouvoir doctrinal. Qu'il nous suffise de rappeler qu'une *définition conciliaire* est un enseignement authentique — que le pouvoir doctrinal s'exerce encore sous d'autres formes, par exemple, par l'accord unanime des évêques dispersés dans l'univers — qu'il se manifeste encore par ses effets, tels que le sentiment unanime du peuple chrétien.

Les rationalistes, eux aussi, nous parlent de dogmes. Ils nous en parlent souvent ; ils écrivent des Histoires du dogme dont plusieurs ont déjà obtenu le plus grand succès en pays protestants. On peut dire que l'histoire du dogme constitue à présent une de leurs préoccupations principales, et un de leurs plus vastes sujets d'étude. Chez eux comme chez les protestants, les définitions et les systèmes sont variés. Il semble qu'il y ait proportion entre la variété des protestantismes plus ou moins rationalistes, et la variété des sens donnés au mot : dogme. On pourrait en quelque sorte mesurer par cette variété la dose de protestantisme subsistant dans un pays donné, dans une secte particulière — sous l'effort dévastateur du flot rationaliste — comme on mesure la crue d'un fleuve à l'étiage de ses eaux.

Malgré cette diversité, tâchons d'avoir une idée de ce que le protestantisme — ou plus exactement : le rationalisme protestant — entend par un dogme. Si l'on voulait ramener les opinions diverses à l'unité d'une formule, sensiblement générale, on pourrait s'en tenir à l'énoncé suivant, formulé par un Théologien relativement modéré et conservateur (1). « Le dogme contient

(1) Bonifas. Art. *Dogmes,* dans l'Encyclopédie des sciences religieuses.

« deux éléments : un élément *objectif divin*, les
« faits et les vérités du salut que nous fait con-
« naître la révélation ; puis un élément *subjectif*
« *humain*, la formule théologique exprimant ces
« faits. Le premier de ces éléments, contenu
« essentiel du dogme, ne saurait changer. Le
« second se modifie avec l'esprit humain ».

Si vous interrogez le protestant pour obtenir une désignation plus précise, pour savoir au juste en quoi consiste cet élément humain — il vous apportera ces massifs in-folios où sont consignées les mémorables disputes des Pères de l'Église contre les Gnostiques, les Ariens et les Nestoriens ; — il vous montrera ces termes bizarres, ces mots savants forgés tout exprès pour le besoin de la controverse, ces définitions très abstraites sur la nature et la personne, sur la consubstantialité, sur la procession du Fils et du St-Esprit, sur la Transsubstantiation, sur la Matière et la Forme des Sacrements. « Tout cela, vous dira-t-on, est-ce l'Écriture? est-ce la Révélation? ou bien n'est-ce pas un *travail humain* ? Et en somme, c'est ce travail humain qui aboutit aux définitions conciliaires. Lorsque l'Église enseigne dans un concile que le Christ est une seule personne en deux natures, qu'est-ce que cette formule, sinon le résumé de volumineux in-folios qui en fixent le sens authentique? Lorsque

les Docteurs veulent donner un sens intelligible aux désignations de Fils et de Verbe trouvées dans l'Écriture Sainte, que d'efforts, que de luttes pour préciser ces symboles, soumis à la révision et à la critique du travail humain ».

Ainsi : les protestants désignent, sous le nom de dogme : la somme de deux éléments : l'élément divin qui est l'Écriture — ou du moins certaines parties de l'Écriture — l'élément humain qui consiste dans les formules théologiques.

Rapprochons maintenant leurs définitions de la définition catholique. Là aussi, deux éléments : *la vérité révélée* et la *proposition de l'Église*. Mais pour le catholique, ces deux éléments sont d'ordre surnaturel et divin. D'où une opposition tranchée. D'ailleurs, cet élément humain dont parlent les protestants ne serait-il pas précisément ce que le catholique appelle *proposition de l'Église*? « Précisément, répondra le protestant, pour nous c'est une seule et même chose, puisque la proposition de l'Église a précisément pour objet des termes et des formules non révélées.

N'éludons point la difficulté : il est très vrai que cet élément humain, signalé avec tant d'insistance par les protestants, existe dans la production historique du dogme aussi bien que dans sa composition intrinsèque. Dans sa production historique — quand des centaines d'évêques

s'assemblent en Concile — quand ils délibèrent sur le sens et la portée des mots dont ils vont se servir. Par suite, élément humain dans la composition intrinsèque, je veux dire dans la structure des énoncés. Car ces mots : personne — nature — consubstantialité — transsubstantiation, n'étant pas dans l'Écriture, ne sont pas révélés en eux-mêmes.

Il y a donc lieu de se poser une double question :

1° *Le résultat de ce travail humain est-il une altération de la Foi?* est-il un apport étranger à la Révélation ?

2° *De quel droit l'Église se livre-t-elle à ce travail, et nous en propose-t-elle les résultats?* Comment le justifie-t-elle? Car il a besoin d'être justifié et ce serait une justification insuffisante si nous nous bornions à dire : ce travail n'altère point le sens de l'Écriture et n'y ajoute rien.

Nous répondrons d'abord brièvement à la première question, réservant à plus tard une solution détaillée. La réponse à la seconde question sera précisément l'exposition du *dogme de la Tradition* : nous y reconnaîtrons un droit primordial — conféré primitivement à l'Église — en vue d'une interprétation officielle des Écritures. Nous verrons que ce travail étant l'exécution temporelle d'une mission divine, ne saurait

être *purement humain*, et ne s'achève pas sans l'assistance du Saint-Esprit, préservant de toute erreur.

Ce travail humain, que nous objectent les protestants, est surtout un travail *d'interprétation philosophique et de disposition méthodique*. Nous aurons atteint notre but, si nous parvenons à en faire voir la nature.

Traduire certaines notions dans une interprétation fidèle — pour les disposer dans un ordre logique — c'est en somme un travail parfaitement conciliable avec l'intégrité des vérités soumises à notre inquisition.

Et d'abord examinons le travail *d'interprétation philosophique*.

L'Église prend un mot ou une phrase de l'Écriture, et l'interprète par des expressions de notre langue humaine : elle use de mots qui résument des définitions philosophiques et supposent par conséquent un certain travail de l'esprit humain.

En effet, lorsque je trouve le mot : personne divine — à la place des expressions notées dans le Nouveau Testament, et lorsque je demande : « Qu'est-ce qu'une *personne ?* » — on me répond en me disant : « Une personne est une substance individuelle et de nature raisonnable ». Je demande ce que c'est qu'une *nature* ; et l'on me dit

que « la nature est un principe d'actions qui spécifie l'être ». Chacun de ces termes techniques et abstraits représente lui-même certaines définitions précédentes. Ainsi les définitions se superposent aux définitions. Il en résulte de véritables constructions, parfois symétriques et grandioses. Quelle jouissance éprouvent certains esprits à contempler les maîtresses lignes de cette architecture !

Récemment, on a dit des systèmes philosophiques, considérés en général, que c'étaient « de beaux palais — Louvres de la pensée » — mais que ces Louvres, hélas ! étaient des palais d'ancien régime — que leur temps était passé, que « la confiance de l'Humanité ne les habiterait plus ».

Est-ce bien vrai ? est-ce bien sûr ? Est-il vrai que le besoin de systèmes ait cessé de se faire sentir aux intelligences humaines ? — Je ne le crois pas. Et l'histoire toute récente de la science — surtout l'histoire de la philosophie scientifique — est là pour nous dire que l'esprit humain, sur le terrain de la science comme sur celui de la philosophie — plus encore en matière scientifique qu'en matière philosophique — éprouve toujours le besoin de constructions systématiques. Il ne peut se contenter de faits et de notions isolées qui ne lui disent rien. Il faut les grouper autour de certains faits dominants, bases natu-

relles d'explication ; il faut par conséquent les systématiser scientifiquement. Matérialiste ou spiritualiste, le penseur voudra toujours poser des Bases fondamentales, ériger des Absolus comme des idoles, et en faire les Dieux de sa conception philosophique.

Le Positiviste, qui semble le plus éloigné de cet esclavage superstitieux, finit par une flagrante inconséquence: après avoir tout expliqué par la Matière, il franchit les bornes de la simple explication positive et l'érige en système dogmatique: la Matière devient un Absolu. Il lui faut une Métaphysique: il choisira celle-là.

Quoi qu'il en soit, une définition philosophique est bien souvent le résultat de ce travail compliqué qu'on appelle un système. De pareilles définitions n'ont-elles pas souvent fourni la matière des formules conciliaires. N'ont-elles pas constitué souvent l'interprétation de l'Écriture ?

L'Écriture nous dit: « *En Dieu il y a un Verbe et ce Verbe est Dieu* ». Le travail théologique nous dit: « Le Verbe est une personne » et cette notion de personne est une notion philosophiquement définie, résultat du travail humain.

L'Écriture nous dit: « *Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu* ». Le travail théologique nous dit: « Le Verbe est coéternel à Dieu ». Qu'est-ce à dire: coéternel? La notion

d'Éternité, elle aussi, a subi son travail de formation et de définition. Elle repose sur l'intelligence si laborieuse de la notion de Temps.

L'Écriture attribue plusieurs fois à Jésus le nom de *Fils de Dieu*. L'Apôtre nous le représente comme *engendré de Dieu dans le jour de l'Éternité*. Le symbole de Nicée insiste sur cette donnée de la révélation, et décide contre les Ariens que le Fils de Dieu n'est pas une créature, mais qu'il est engendré « genitum, non factum ». Cette définition conciliaire, et la distinction qu'elle précise, furent l'objet de longues disputes philosophiques contre les hérétiques. C'est tout un travail humain, tout un travail philosophique qui se résume dans un terme fameux, dans la notion de « *consubstantiel* ».

Jésus a dit : « Mon Père et moi nous sommes un », *Ego et Pater unum sumus*. Le travail théologique construit la notion philosophique de la *nature* : il la compare à la notion philosophique de la personne; et les définitions conciliaires qui en sont le fruit, nous affirment *unité de nature* et *Trinité de personnes* (1).

(1) Nous ne prétendons point que le travail théologique ait introduit comme une absolue nouveauté les notions de nature et de personne. Elles sont dans l'Écriture, mais au *concret*. La science les analyse.

Contentons-nous de ces quelques exemples. Ils peuvent donner une idée du travail d'interprétation philosophique. D'un côté, le travail humain partant de notions humaines pour aboutir à des formules humaines; d'autre part, la définition conciliaire s'empare de tout ce travail et le consacre en déclarant que la notion de personne ainsi formée constitue une valide et légitime interprétation de tel passage Scripturaire. D'un côté, la construction pénible s'élève patiemment dans le crépuscule de notre métaphysique ; de l'autre, le rayon illuminateur vient en toucher le faîte. C'est le contact qui s'établit entre le divin et l'humain; c'est la compénétration des deux ordres: telle est du moins la doctrine catholique touchant le procédé théologique.

Nous avons dit que l'interprétation Scripturaire admet également le travail humain à titre de disposition méthodique, c'est-à-dire logique ou scientifique: c'est ainsi qu'il existe un travail humain visant à établir une classification logique, un ordre rigoureux entre diverses vérités connues par la Révélation.

Comprenons bien ce qu'est une pareille classification.

Établir de bonnes et légitimes classifications, c'est un des premiers soucis de la science. Il y a

même des sciences qui ne sont pas autre chose que des *classifications* (1).

Puisqu'il y a dans toute science un travail de classification — aussi bien, la psychologie a les siennes. L'étude des tempéraments et des caractères — cet ensemble de curieuses recherches, si multipliées dans ces derniers temps — qu'est-ce donc, sinon une étude de classification?

Mais en maint endroit, la psychologie pénètre le dogme et semble se confondre avec lui. C'est par cette fissure que le travail humain pénètre dans le dogme. Les protestants et les rationalistes ne manquent pas de nous la signaler avec insistance. Quand l'Écriture énumère des vertus de toutes sortes, et leur impose des noms caractéristiques, l'Église, interprète de l'Écriture, prétend bien y voir autre chose que des fictions poétiques et des entités symboliques.

Aussi bien, toutes les autres réalités de l'ordre surnaturel ont pour base fondamentale l'ordre établi dans nos facultés. Au travail humain d'intervenir en conséquence, pour établir un ordre logique. Son œuvre est nécessairement une *œuvre d'inventaire et de classification*, rapportant les

(1) Voir notre opuscule: *Certitudes scientifiques et certitudes philosophiques.* Voir encore Stallo : *La Matière et la Physique moderne.*

différentes vertus les unes à l'intelligence — d'autres à la volonté — mettant les autres en rapport avec nos diverses facultés inférieures.

Pour établir ces cadres, pour mettre chaque chose en sa place, que faut-il? Une connaissance philosophique et scientifique de la nature humaine, puisque c'est aux cadres naturels qu'il faut adapter les cadres surnaturels. On voit la part du travail humain. Il intervient non plus seulement pour interpréter, mais pour disposer logiquement les diverses données de l'Écriture. Tout à l'heure, nous partions simplement de notions humaines et nous construisions un édifice purement philosophique, dont le sommet allait concorder avec une notion biblique. Maintenant nous faisons quelque chose de plus: l'édifice humain, supposé construit, va nous servir à relier diverses affirmations surnaturelles.

C'est ainsi que l'ordre naturel, une fois construit, sert à donner un corps à l'ordre surnaturel.

Ce rapprochement des deux ordres se fait généralement *par voie d'analogie*. Nous en trouvons un exemple célèbre entre tous, dans la théorie de S. Augustin relative à l'intelligence de ce Verbe divin, affirmé par l'Écriture. Cette théorie consiste dans une lumineuse analogie qui rapproche et compare le Verbe humain proféré par

notre intelligence, et le Verbe divin jaillissant des splendeurs de l'intelligence paternelle.

Tout ce travail humain que nous venons de décrire, est tantôt un travail d'explication, tantôt un travail de préparation — le plus souvent tout ensemble un travail d'explication et de préparation.

Il interprète le dogme, il explique théologiquement un mystère lorsqu'il nous le fait comprendre par voie d'analogie humaine et de classification. Il prépare le dogme, lorsqu'il précède une définition conciliaire. L'un et l'autre résultat peut d'ailleurs être obtenu dans une même série de recherches et de discussions.

Et maintenant, puisqu'il est avéré que l'Église, dans ses définitions dogmatiques et dans ses explications de l'Écriture, s'est plus d'une fois approprié le travail humain — puisqu'elle l'a consacré d'une certaine façon, en y incorporant l'objet de Foi — en faisant de la formule conciliaire une véritable *Incarnation* du dogme, reste à nous demander : de quel droit l'Église se livre à ce travail d'interprétation. Nous voyons assez clairement, — nous entrevoyons du moins comme un fait possible et probable — qu'un pareil travail puisse ne pas dépasser les limites d'une simple et fidèle exposition. Mais encore faut-il dire nettement que ce droit d'interprétation — tout

simple qu'il est — n'appartient pas au premier venu des fidèles. De quel droit l'Église s'est-elle arrogé ce monopole?

Nous le montrerons tout à l'heure: du droit que lui confère sa mission divine, de ce droit formulé par le divin fondateur lorsqu'il dit aux premiers chefs de son Église, à ses premiers représentants autorisés : « *Ite, docete omnes gentes* ». Allez, enseignez toutes les nations.

EXPOSITION

DU

DOGME CATHOLIQUE

PREMIÈRE PARTIE

L'AUTORITÉ DE LA TRADITION

CHAPITRE PREMIER

Exposition théologique positive

I. — La Société instituée par Jésus-Christ est un organisme : témoignage de l'Évangile.
II. — Témoignages Apostoliques et Patristiques. — Le corps mystique du Christ.

Entre les deux traités théologiques appelés le Traité de l'Église et le Traité de la Tradition, il existe certainement une étroite connexion. On la ferait assez bien concevoir par ces trois propositions :

1° Il existe une *société hiérarchique*, instituée par Jésus-Christ pour transmettre sa doctrine en la conservant : cette société est un *organisme*.

2° Dans cet organisme, le moyen de transmission spécialement efficace est la fonction ensei-

gnante, l'*apostolat enseignant* (1) institué dans ce but par Jésus-Christ.

3° On appelle *Tradition* cette transmission, envisagée soit comme *un enseignement donné par une autorité* ayant mission, soit comme *un enseignement transmis par une chaîne continue* d'attestations doctrinales, d'âge en âge, de génération en génération (2).

I. — Développer ces assertions, en montrant leur origine dans l'*Écriture* et en faisant ressortir l'*analogie philosophique* de la *société organisme* — telle doit être l'orientation générale de notre exposé théologique. Comme bien des thèses de ce genre, il procède tout à la fois de la révélation scripturaire et de l'analogie naturelle (3).

(1) Nous nous servons de ce terme dont Scheeben a tiré un parti si heureux — (Voir sa Dogmatique, 1re partie). — Nous nous conformons à l'idée générale qui inspire ses profonds aperçus, empruntés d'ailleurs à Franzelin (De Traditione et Scriptura).

(2) De ces deux sens, le second est plus vulgaire — le premier plus général et plus théologique. Du reste le second est *implicitement* contenu dans le premier: *La tradition d'âge en âge* suppose tout au moins la *tradition de l'autorité paternelle* ou de l'autorité pédagogique.

(3) C'est le procédé classique, indiqué par le Concile du Vatican pour l'étude de nos mystères: traduction de

1re PROPOSITION. — IL EXISTE UNE SOCIÉTÉ HIÉRARCHIQUE, INSTITUÉE PAR JÉSUS-CHRIST POUR TRANSMETTRE SA DOCTRINE EN LA CONSERVANT : CETTE SOCIÉTÉ EST UN ORGANISME.

Comme l'a fort bien remarqué Scheeben : cette conception d'*une société enseignante, intermédiaire* entre l'autorité divine et la conscience humaine, entre l'attestation révélatrice et les intelligences instruites par elle — cette conception, disons-nous avec le théologien allemand, « est un point capital par où se conçoit pleinement la différence entre le système catholique et le système protestant ».

---

leur contenu en analogies naturelles et enchaînement systématique. Voici ce texte important auquel nous aurons plusieurs fois recours : « Ac ratio quidem fide illustrata, cum sedulo pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum quæ naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ejus objectum constituunt. Divina enim mysteria in suapte natura intellectum humanum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant quandiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem (II Cor. 5, 7) ». Conc. sess. 3. cp. 4.

Ouvrons le *Nouveau Testament* : sans préjugé d'aucune sorte et sans effort d'interprétation, cherchons à y rencontrer le point de vue protestant ou le point de vue catholique. Y trouverons-nous quelque part l'Écriture Sainte reconnue comme moyen de propagation et de conservation de la doctrine révélée? Nulle part (1). Et pourtant, cette idée de *propagation* et de *conservation* de la doctrine court à travers toutes les pages de la collection inspirée. Elle en est le souffle; elle en est l'âme. Attachons-nous aux pages qui en traitent plus spécialement et cherchons à préciser sous quelle forme la doctrine doit être propagée — suivant le texte Scripturaire.

Elle sera propagée *sous la forme d'un enseignement personnel et vivant*, *donné par les membres d'une société hiérarchiquement organisée*. Cette affirmation est solide: elle s'impose après un facile examen.

Il n'est point question dans le Nouveau Testament de l'autorité exclusive d'un texte, mais bien plutôt s'affirme l'autorité absolue d'un enseignement personnel. C'est ainsi que le Christ a donné sa doctrine : nulle part il n'est question d'un

(1) Au point de vue catholique, l'Écriture est un moyen de *conservation*, mais *subsidiaire*, ayant lui-même besoin d'être conservé.

écrit qu'il ait composé ou commenté ; aucun manuel n'apparaît. Il enseigne et, nous dit-il, ses paroles sont esprit et vie : « *Verba quæ ego loquor vobis spiritus et vita sunt* » (1). C'est un enseignement *personnel et vivant.*

Dans la mission qu'il donne à ses Apôtres, rien qui ressemble à la recommandation d'un code. Il s'agit seulement, en termes très généraux, de la Bonne Nouvelle à répandre : le texte des Écritures n'est pas explicitement désigné : « *Euntes docete omnes gentes* ».

Remarquons encore que nous trouvons partout l'idée d'une *mission*, avec l'idée — absolument connexe — de responsabilité et d'autorité. C'est une mission accompagnée de difficultés spéciales qui sont nettement prévues « *Nonne aliquid defuit vobis in via... Spiritus Sanctus suggeret omnia* ». En vue de ces difficultés est promise une *assistance spéciale* : « *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus* ». Une autorité s'attache à leur parole ; et malheur à qui mépriserait ce pouvoir moral : « *Qui non crediderit, condemnabitur* ».

Il s'agit donc bien d'une *mission personnelle* et non de l'*autorité d'un texte.*

Les porteurs de cet enseignement sont les mem-

(1) Évangile selon S. Jean, chap. VI.

bres d'une hiérarchie sociale, voulue par le Sauveur.

L'*Évangile* pourrait suffire à justifier notre assertion. Il indique suffisamment l'existence d'une société religieuse, organisée en vue de la prédication de la doctrine et de l'établissement du royaume de Dieu. Les apôtres sont les membres et les chefs de cette Société, et le Sauveur en désigne le chef suprême. Sans doute, c'est l'embryon d'un corps social; un regard prévenu pourra se refuser à l'identifier avec l'être futur. Et pourtant c'est du germe qu'est sortie la plante vigoureuse: leur continuité apparaît avec certitude. L'Église est deux fois explicitement désignée; les paraboles indiquent nettement sa raison d'être: le royaume de Dieu qu'il faut établir (1). Cette association des Douze est bien une

(1) Nous nous associons pleinement à la remarque du R. P. Bainvel dans un article précieux à consulter — sur le sujet même qui nous occupe: « Comment ne pas relever l'étrange procédé de Harnack et de son école, l'*école historique*, comme ils disent? Ils nient que dans la pensée du Christ, le royaume des cieux fut quelque chose de social, d'organisé, une *Église* en un mot, et quand les textes prouvent le contraire avec une irrésistible évidence, ils les disent imaginés au deuxième ou au troisième siècle. Pourquoi? *Parce qu'ils dénaturent la pensée du Christ.* Espérons que le bon sens des simples mortels continuera de ranger

société, instituée pour un but et tendant vers ce but: l'enseignement et l'attestation de la doctrine.

Qu'il y ait déjà les premiers linéaments d'une hiérarchie, on pourrait le conclure *théologiquement*, c'est-à-dire par le concours de l'idée scripturaire et de la conception philosophique. L'*Écriture* indique manifestement une société; la *philosophie* veut que toute société soit un organisme. Il s'ensuit théologiquement que les porteurs de la doctrine sont membres d'un organisme hiérarchique.

Du reste, l'Évangile et les écrits apostoliques nous conduisent directement à la même affirmation. Un chef, d'une part — et d'autre part, des degrés divers dans la hiérarchie: tels sont les éléments essentiels, tel est l'état initial du développement embryonnaire.

Dans l'admirable discours après la Cène, la future unité sociale nous apparaît avec son but caractéristique:

« *Je ne prie point pour eux seulement — mais*
« *encore pour ceux qui doivent croire en moi par*
« *leur parole, afin que tous ensemble ils ne soient*
« *qu'un*.

---

le cercle vicieux parmi les sophismes ». (L'*Église, Histoire du dogme*, p. 8, art. paru dans les *Études*, Janv. 1897).

« *Comme vous êtes en moi, mon Père, et comme*
« *je suis en vous, que de même ils soient un en*
« *nous, afin que le monde croie que vous m'avez*
« *envoyé.*
... « *Je suis en eux et vous en moi, pour qu'ils*
« *soient consommés dans l'unité, et que le monde*
« *connaisse que c'est vous qui m'avez envoyé* » (1).

II. — Quittons l'Évangile, et passons aux écrits apostoliques; ils nous font voir un organisme social; en outre ils nous font connaître nettement une fonction de cet organisme: *la tradition*. C'est déjà par anticipation un développement de notre 2e et 3e proposition.

Ils nous font connaître une société: la même que nous indique l'Évangile, la même qui fut investie de la mission et qui reçut les promesses.

---

(1) S. Jean, ch. 17, v. 20 et seq. Mœhler, citant ces paroles du Sauveur, les commente avec beaucoup de force et de profondeur: « Comme cette unité repose « sur un fondement divin, elle doit avoir des effets sur- « naturels; par elle, le monde doit reconnaître la « haute mission du Fils de Dieu. *Il faut donc que* « *cette unité soit visible, tombant sous les sens*; il faut « qu'elle se manifeste par une même doctrine, *par* « *tous les rapports des disciples entre eux*: autrement « elle ne prouverait point la divine mission du Sau- « veur ». (La Symbolique, t. II, p. 18).

La voici tout d'abord réunie au Cénacle : c'est la petite communauté de 120 membres — apôtres, disciples, saintes femmes — réunis après l'Ascension du Sauveur. Cette communauté, grandement accrue après quelques jours, devient la première chrétienté de Jérusalem, manifestement issue de la réunion des Douze — héritière de sa mission et de ses promesses.

Deux métaphores sont fréquentes pour en désigner la nature : tantôt c'est *un édifice*, tantôt c'est *un corps vivant*. Entre ces deux figures d'ailleurs, il y a concordance. La seconde est plus expressive, comme affirmation de l'unité vivante. Mais aussi bien, l'édifice possède une certaine unité de plan et de structure. C'est ainsi que dans l'Évangile, S. Pierre est fondement de l'édifice à venir : et dans la première épître de S. Pierre, dans divers passages de S. Paul, les fidèles nous sont représentés comme les matériaux futurs que la grâce doit assembler.

Sous ces images diverses, c'est toujours l'*unité sociale* qui nous apparaît.

D'après S. Pierre, c'est le Christ qui unit les fidèles pour en faire un peuple. Et comment ce peuple a-t-il été formé ? Est-ce une agglomération instable, une foule quelconque ? Non : c'est un édifice, qui tire de son assise fondamentale toute l'assurance de sa durable unité.

Dans les Épîtres de S. Paul, revient continuellement l'idée de l'Église (1). Continuellement elle nous est présentée comme un *corps*, et parfois s'accentue avec une grande netteté la notion du corps organique ; ainsi dans la première Épître aux Corinthiens, après avoir énuméré les dons que l'Esprit distribue, comme il le juge à propos, pour l'utilité de l'Église :

« Tous ces dons, c'est le seul et même esprit

---

(1) « Sa philosophie, si nous osons parler ainsi ; sa « philosophie sur la société en général et sur l'Église « en particulier, n'est ni moins profonde, ni moins « sublime. Lorsqu'il montre l'individu plein de misère, « ne complétant son être que dans la société ; quand « il fait voir ce même esprit pénétrant les éléments « les plus divers, ne faisant qu'un même corps de tous « les fidèles (I Cor., xii), ses divins oracles commandent et entraînent l'assentiment de la raison. Et « combien s'élève sa pensée lorsqu'il montre la base « vivante sur laquelle repose tout l'édifice. (Éphes. « iv. 16) ! Ses paroles semblent porter dans nos cœurs « la force infinie qui a enfanté l'Eglise. En Jésus-Christ, « toute différence nationale sous le point de vue reli- « gieux est anéantie. (Éphes. ii, 15). Des deux peuples il « n'a fait qu'un peuple ; il a brisé en sa chair le « mur « de séparation, et détruit l'inimitié qui les divisait. « Par lui, ils ont accès auprès du Père ; comme ils sont « un en Jésus-Christ, de même ils ne sont entre eux « qu'un corps, qu'un esprit ». (Mœhler, *la Symbolique*, t. ii, p. 19).

qui les opère, les distribuant à chacun comme il veut. Car comme le corps est un, quoique ayant beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, quoique nombreux, ne sont cependant qu'un même corps : ainsi est le Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul esprit, pour former un seul corps, soit Juifs, soit Gentils, soit esclaves, soit libres ; et tous nous avons été abreuvés d'un seul esprit. *Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais beaucoup* » (11-15).

Et plus loin : « Aussi dès qu'un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui, mais si un membre est glorifié, tous les autres se réjouissent avec lui. Or *vous êtes le corps du Christ, et les membres d'un membre* » (26-27).

D'ailleurs cette épître (ainsi que la deuxième adressée aux même fidèles) nous donne beaucoup de détails sur l'organisation et la vie intérieure de l'Église ; sur l'autorité de l'apôtre, le devoir de l'obéissance, la réglementation du culte, les rapports avec les païens et avec l'État. Nous sommes évidemment en présence d'un *corps* constitué.

Mais l'Épître aux Éphésiens nous dévoile plus complètement encore le mystère de l'organisme divin :

« C'est lui qui a fait les uns apôtres et les autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, pour la perfection des

saints, pour l'œuvre du ministère, *pour l'édification du corps du Christ,* jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la Foi et à la connaissance du Fils de Dieu, à l'état de l'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ; afin que nous ne soyons plus comme de petits enfants qui flottent, ni emportés çà et là à tout vent de doctrine, par la méchanceté des hommes, par l'astuce qui entraîne dans le piège de l'erreur, — mais que pratiquant la vérité dans la charité, nous croissions en toutes choses dans celui qui est le chef, le Christ, — *en vertu duquel tout le corps uni et lié par toutes les jointures qui se prêtent un mutuel secours, d'après une opération proportionnée à chaque membre, reçoit son accroissement pour être édifié dans la charité* » (Cap. IV, v. 11 à 17) (1).

Ce n'est pas la seule fois que l'apôtre insiste

(1) Notre cadre général et le but de la présente exposition ne nous permettra point d'entrer dans les discussions relatives à l'Épître aux Éphésiens — et d'étudier la nature de cette organisation — la part effacée de la hiérarchie en présence des manifestations de l'Esprit-Saint. Il nous suffit d'avoir fait remarquer ce qui est absolument visible : l'existence d'une organisation, avec des fonctions déterminées. — Voir dans la Revue Biblique, 1896, les savantes études de M. l'abbé Battifol, Recteur de l'Université Catholique de Toulouse.

sur cette image. Il a dit en un autre endroit aux fidèles de Colosses : « Que personne ne vous séduise... vainement enflé des pensées de sa chair, et ne tenant point à la tête par laquelle *tout le corps, servi et relié au moyen des jointures et des ligaments, croît de l'accroissement de Dieu* » (II, 18, 19).

Cette notion du corps du Christ, les saints Pères l'ont reprise et développée fréquemment. Interprètes de l'Écriture, il est peu de passages qu'ils aient commentés avec tant d'insistance, tant d'énergique précision. Pour eux le Christ est vraiment le *chef*, c'est-à-dire la tête.

Voici S. Augustin.

Dans une comparaison psycho-physiologique, il revendique pour le *chef* une sorte de concentration de la personnalité : « L'âme anime tout notre corps et le vivifie; et pourtant au *chef* appartiennent les sensations visuelles et auditives, celles du goût et du tact — aux autres membres celles du tact seulement — de sorte qu'au *chef* tout est soumis : à lui la situation prééminente, à lui le poste de vigilance, parce que — siège commun de tous les sens — il concentre en quelque sorte la personnalité de l'âme, attentive gardienne des intérêts du corps. En même façon, le peuple des Saints comme un seul corps tient à un *chef* qui

est le médiateur de Dieu et des hommes — homme lui-même — le Christ Jésus » (1).

L'influence vitale du chef sur les membres appartient réellement au Christ. Les Pères nous montrent continuellement des effluves de grâce, magnétisme divin, qui s'épanchent sur les âmes individuelles. Petau, dans une série d'images hardies, résume la doctrine des Pères Grecs, qui ont spécialement développé cette *analogie théologique*: « De même que les membres du corps sont étroitement liés, permettant ainsi la diffusion de l'influence vitale à travers tous les organes, jusqu'aux plus minimes, procurant ainsi leur accroissement et leur vigueur : ainsi le corps du Christ est composé de membres. Étroitement attachés par une sorte de lien spirituel de foi et de charité, ils ont la cohésion d'un organisme, unis entre eux et avec leur chef, le Christ. Et de même que, dans notre corps, la tête contient l'origine des nerfs (ainsi s'expriment Théodoret et Théophylacte), et par cette source épanche des influx sensitifs ou animaux — de même que leur courant se

(1) S. Augustin (*de Agone Christiano*, c. 20). Voir ce texte dans Hurter (*Theologia generalis*, t. I. p. 195). Il est accompagné de nombreuses références. Voir aussi Thomassin, *de Incarnatione Verbi*, l. 6. c. 7. — Voir Hurter pour la citation complète des textes qui suivent et pour d'autres textes analogues.

diffuse à travers les membres, grâce aux commissures et aux communications diverses qui rattachent étroitement toutes ces parties : les membres entre eux, et surtout les membres avec la tête (car une scission ou une luxation quelconque arrête le trajet du fluide vital ou animal) — pareillement, dans le corps mystique du Christ sont des liens et des connexions, par où les membres s'unissent comme dans la continuité d'une cohésion organique, se rattachent au *chef*, en reçoivent la transfusion de l'esprit vital, et par son influence sont vivifiés et grandissent. Cette connexion organique, l'apôtre dit que c'est la Charité... » (1).

---

(1) Nous avons cherché à traduire scrupuleusement, presque servilement, le texte de Petau *de* (*Incarnat.* l. III, c. 17). Un fécond vulgarisateur, le R. P. Ramière, S. J., a grandement insisté sur cette belle donnée théologique. « S'il n'y a pas dans le corps mystique de J. C. un lien intime et vivant qui maintient entre lui et nous une communication constante, un nœud assez large pour embrasser toutes les âmes qui vivent de la vie surnaturelle au ciel, sur terre et en purgatoire, et pourtant assez étroite pour que chacune de ces âmes soit immédiatement unie à son chef ; s'il n'y avait pas un esprit vital assez rapide dans sa transmission et assez énergique dans son action pour que les pensées, les sentiments et les volontés du Sauveur puissent être instantanément reproduits dans ses membres même les

Le Nouveau Testament et les commentaires les plus autorisés de la Théologie primitive nons ont suffisamment révélé la doctrine de l'Église, *organisme divin* (1). Qu'une des fonctions de ce corps soit *l'enseignement oral* — que cet enseignement oral existe, ajoutant à l'Écriture un *commentaire autorisé*, présentant au peuple chrétien une *doctrine officielle* — que cette doctrine officielle ait sa raison d'être *à côté de l'Écriture* — voilà ce qui nous reste à comprendre. C'est la notion même de la *Tradition*, ou *enseignement doctrinal, fonction de l'Église* — c'est son rôle de *dépositaire responsable*, *chargée de faire valoir le dépôt:* telles sont les doctrines théologiques qu'il nous reste

---

plus éloignés, ce ne serait que par une métaphore inexacte que l'Église pourrait être appelée son corps mystique » (Apostolat de la prière, page 117).

(1) Nous laissons de côté l'intéressante question du *développement* de cette notion. On la trouvera très ingénieusement et sagement étudiée dans l'article cité: Il montre fort bien « comment la *distinction entre les éléments sociaux et les éléments religieux*, entre les formes extérieures de l'association et l'esprit même des associés..... ouvrait la route à une conception nouvelle qui devait occuper une grande place dans la Théologie de l'Église, celle de l'Église comme *société des âmes*, comme assemblée invisible des croyants ou des élus de tout temps et de tout pays ». (L'Église, Histoire du dogme — Etudes, 1897. p. 4).

à indiquer : il nous faut les voir *en germe* dans le Nouveau Testament, puis en suivre *le développement* dans les premiers siècles.

Consultons encore le Nouveau Testament.

Pour un esprit qui sait aller plus loin que des formules matérielles et s'affranchir de l'inintelligent esclavage de la lettre, les injonctions et les promesses du Christ laissent déjà pressentir, dans l'apostolat qu'il organise et dans l'Église qu'il fonde sur cet apostolat, pareille fonction et pareille responsabilité. Le Christ envoie le collège apostolique prêcher la foi chrétienne; il la destine à vivre à travers les siècles, sous la garde de son assistance et sons l'inspiration de l'esprit (1).

Saint Paul, l'homme de l'idée et de la doctrine a mis en relief, plus que tout autre des auteurs inspirés, cette double conception d'une fonction enseignante et d'une doctrine officielle.

La succession des pasteurs jouit dans l'Église d'un pouvoir enseignant. C'est une fonction sacrée qui leur est dévolue ; et cette fonction

---

(1) Euntes ergo docete omnes gentes... Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi (Matt, XXVIII. 19, 20). Et ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum (Joann., XIV, 16).

s'exerce dans la spécialité d'une élite et la continuité d'un organisme social.

Spécialité de l'organisme: il s'agit d'une élite doctrinale qui doit transmettre le dépôt — *continuité de l'organisme*, dans la succession des générations à venir: « Ce que tu as entendu de moi devant un grand nombre de témoins, confie-le à des hommes fidèles qui soient eux-mêmes capables d'en instruire les autres ». Tel est le classique passage de l'épître au disciple Timothée : il résume la pensée de l'Apôtre et la pensée traditionnelle.

Nous la retrouvons d'ailleurs en maint autre passage. Évidemment l'apôtre croit à l'existence d'un corps spécial, chargé d'une mission spéciale: « Car quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Mais comment invoqueront-ils celui en qui ils n'auront point cru? ou comment croiront-ils à celui qu'ils n'ont point entendu ? et comment entendront-ils si personne ne les prêche? Et comment prêchera-t-on, si on n'est pas envoyé? comme il est écrit: Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent la paix, qui annoncent le bonheur » (1) !

Voilà déjà un fondement suffisant à notre seconde proposition.

(1) Épître aux Romains (p. 13-17).

L'explication des textes qui précèdent a déjà montré que cette proposition est contenue dans l'Écriture. Le Nouveau Testament nous a suffisamment fait connaître le divin organisme et sa fonction enseignante. Reste à mieux en pénétrer *l'analogie philosophique* — à montrer la nature essentielle de cette autorité hiérarchique qui continue au sein de l'Église la mission doctrinale des apôtres.

CHAPITRE II

L'analogie philosophique au service de la théologie

I. — L'Église est un intermédiaire organique.
II. — L'Église est une unité sociale — sa parole une parole vivante — attestation d'un témoin et doctrine d'un maître.
III. — Convenances et harmonies doctrinales.
IV. — Organes ou localisations de la fonction traditionnelle.

I. — Qu'on veuille bien se rappeler l'énoncé de la seconde proposition :

DANS CET ORGANISME, L'ÉGLISE, IL EXISTE UN ORGANE SPÉCIAL, L'APOSTOLAT ENSEIGNANT — MOYEN DE TRANSMISSION SPÉCIALEMENT EFFICACE.

Son explication exige avant tout que nous insistions sur la notion *d'organisme* appliquée à l'Église. Le Concile du Vatican nous avertit que la raison peut : « *par l'analogie des choses créées*

obtenir quelque intelligence des mystères divins »(1). Nous nous trouvons en présence d'une de ces analogies. Tâchons d'en tirer tout le parti possible, suivant l'esprit et la méthode caractéristiques de la Théologie.

Entre la révélation et l'homme, le protestantisme orthodoxe ou semi-orthodoxe n'admet aucun intermédiaire. La théologie catholique admet *un intermédiaire social, organisme humano-divin : l'Église.*

Pour mettre en lumière le contenu philosophique de cette analogie, nous y rattacherons une conséquence immédiate: la notion de l'*organe enseignant* ou *Magistère ecclésiastique.*

L'Église est un organisme réel, analogue à l'organisme vivant : la réalité de cet organisme est d'abord la réalité de tout être social. Elle consiste dans l'unité des intelligences et des volontés qui fournit à la Société une base de solidarité réelle. Ce point de vue réaliste, nous l'avons vu, n'est pas exclusivement spécial à la

---

(1) Voir plus haut p. 26, Ce texte nous décrit le procédé essentiel de la *Théologie spéculative*, explication rationnelle de la *Théologie positive.* — Au point de vue des méthodes, il est donc essentiel de remarquer que nous passons de la Méthode *purement historique* pour aborder l'étude *scientifique proprement dite*, c'est-à-dire systématique.

théologie catholique ; on le retrouve équivalemment chez des écoles indépendantes (1).

L'Église est un intermédiaire organique.

Son rôle d'*intermédiaire* se comprend mieux, si l'on se souvient comment l'économie de la révélation chrétienne se manifeste dans la triple et successive médiation *des prophètes, de Jésus-Christ* et *de l'Église.* Les Prophètes, organes de la révélation primitive, préparent l'Incarnation : l'impression prophétique est en quelque sorte un premier essai, une première tentative de la pensée divine se frayant un chemin. Puis, Jésus-Christ médiateur entre Dieu et l'homme : son humanité est l'organe de la révélation suprême. Mais cette révélation sera complétée: l'œuvre de Jésus-Christ se continue dans un organisme social, l'Église primitive, constituée par les apôtres.

Ainsi, toujours dans l'histoire *un intermédiaire :* d'abord l'intelligence du prophète sous l'influence de cette suggestion divine: la prophétie. Le prophète est un *medium humano-divin.*

Puis la divine personne du Christ qui demeure

(1) Outre cette réalité commune à tout organisme social d'ordre naturel, une réalité *supérieure, mais analogue*, appartenant à l'ordre surnaturel, vient se superposer à l'ordre naturel et le compléter. C'est l'organisme décrit par S. Paul lorsqu'il nous parle du corps du Christ.

présente à tout le genre humain. N'a-t-il pas dit : « Me voici au milieu de vous jusqu'à la fin des siècles »?

Comment cela ? Par une influence surnaturelle — j'allais dire par un magnétisme divin — que nous appelons *la grâce*. C'est par là qu'il demeure non seulement dans les humanités individuelles, mais dans l'Humanité sociale: c'est-à-dire dans cet assemblage, dans cette collectivité appelée Église — corps formé de membres vivants, temple construit de pierres vivantes.

Après les prophètes et après le Christ, l'Église est l'intermédiaire par où la parole divine se fait entendre — par où elle se conserve d'âge en âge — par où elle exerce à certaines heures un pouvoir de répétition fidèle (1).

(1) La physiologie nous fournit une comparaison aussi frappante que féconde: celle de l'organe cérébral. De même que cet organe, après avoir reçu l'empreinte sensible des illuminations intellectuelles, conserve ensuite la perception première avec une tenacité vitale, de même l'Église (cerveau collectif formé des cellules qui sont des âmes), conserve à travers les vicissitudes des espaces et du temps, son immuable révélation. Comme la mémoire est fidèle, malgré l'incessante succession de molécules matérielles, à conserver ces images idéales, de même dans la conscience de l'Église persévère, avec une indéfectible persistance, le sens premier de la révélation primitive.

Toutefois il importe de distinguer deux époques : la période de révélation primitive et celle de conservation ou transmission traditionnelle.

La parole révélatrice fut encore émise dans les temps apostoliques. Il y eut dans l'Église naissante une révélation, des écrits inspirés. Ensuite s'exerça la fonction de l'*apostolat enseignant* : à cette collectivité qui, dans la personne de ses pasteurs, recueillit la succession des douze apôtres, échut le rôle d'un organe de conservation et de transmission.

Cette analogie ainsi comprise, *à quel titre* la tradition est-elle une source où nous puisons la vérité révélée?

Nous pouvons alléguer purement et simplement l'*Écriture* ; nous pouvons aussi faire valoir l'*analogie théologique*.

Dans le premier cas, sans recourir à la notion de l'organisme social, nous nous contentons de certains textes scripturaires suffisamment clairs par eux-mêmes (1).

C'est cette conscience intime et fidèle qui l'inspire. Aussi quand elle parle, sa parole présente ne peut être que l'écho d'une révélation passée.

(1) Nous avons fait connaître ces textes : Notre Seigneur investit ses apôtres de l'autorité enseignante ; les apôtres eux-mêmes s'attribuent cette autorité.

Dans le second cas, nous raisonnons de la sorte :

Jésus-Christ a constitué son Église sous forme d'une société enseignante et enseignée.

Or toute société est un organisme, un être moral organisé pour obtenir et conserver, pour faire valoir et pour transmettre un bien matériel ou spirituel, de sorte que ce bien est la raison d'être de la Société.

En particulier, une Société enseignante est *un organisme constitué pour conserver, fairè valoir, et transmettre* par tous les moyens possibles *un bien spirituel qui est la doctrine* ; de sorte que la doctrine est la raison d'être de la Société et sa condition d'existence.

Donc Jésus-Christ a établi son Église sous forme de société organisée et constituée précisément dans ce but (1).

Nous nous bornons à faire voir comment l'idée de Tradition est contenue dans l'idée de l'Église, comment elle en découle par une conséquence toute conforme à l'ordre naturel, je veux dire à l'essence même de la société, définie au besoin suivant la conception positiviste. Cette consé-

(1) La première de ces propositions (institution de l'Église par Jésus-Christ) repose sur les témoignages de l'Écriture.

quence est également conforme à l'idée très philosophique de *la vérité envisagée comme un bien* — bien fondamental d'une société, et par conséquent, transmissible entre les membres.

Envisager ainsi deux vérités d'ordre surnaturel — les rattacher au moyen d'analogies philosophiques naturelles, fondées sur des notions indiscutables — montrer ainsi *le lien entre la première et la seconde*, voilà le type de la méthode théologique.

D'une part, nous pouvons déduire la tradition *du témoignage de l'Écriture ;* d'autre part nous la déduisons de *la notion de l'Église.* Tel est le double titre scripturaire et théologique, par où nous pouvons accréditer la tradition comme source et dépôt de la Révélation.

II.— Telle est l'analogie fondamentale que nous allons poursuivre dans ses applications et dans ses conséquences. Envisageons l'autorité comme un principe *d'unité doctrinale*, par suite *unité sociale* — organe particulier dans l'organisme total.

Et puisque nous avons affaire à un sujet *vivant*, montrons comment sa parole est vivante, comment elle délivre un enseignement vivant, par opposition à celui de l'Écriture, lettre morte chez les Protestants.

Telle est du reste la formule ordinaire des manuels de Théologie : l'enseignement, tel que le conçoit et le pratique l'Église catholique, est un enseignement *oral et vivant* ; l'enseignement tel qu'il est conçu et pratiqué par le Protestantisme orthodoxe est celui *d'un texte* — c'est-à-dire un enseignement littéral et sans vie.

Cette différence ne constitue pas une simple querelle de mots. On pourrait le croire, si l'on se contentait d'un coup d'œil superficiel ; tel prêche du missionnaire protestant, tel commentaire de la Bible ne peuvent-ils pas soutenir la comparaison avec l'enseignement catholique? N'y a-t-il pas à l'heure actuelle un esprit d'évangélisation protestante qui donne à la vieille Bible cette âme qui lui manquait? Pour comprendre toute la réalité et toute la force de l'opposition que nous avons signalée, il faut *la rattacher à la notion théologique d'un organe enseignant.*

Cet organe est un organe *vivant* : nous l'entendons au même titre et dans le même sens que nous avons affirmé l'Église organisation vivante.

Si toute société, si l'Église en particulier est un organisme vivant, c'est que l'Église, comme toute société, est une collection d'intelligences et de volontés, choses éminemment vivantes. Cette collection est vraiment unifiée par la tendance intellectuelle et volontaire de tous les membres

vers un but commun, et cette tendance est l'expression même de la vie, tout aussi bien que la vie animale se manifeste par la tendance harmonique de tous ses éléments constitutifs. — Du reste, dans l'individu humain, quelle est la meilleure représentation de la vie personnelle? quelle est la plus claire affirmation du moi? N'est-ce pas l'intelligence par son travail conscient? n'est-ce pas encore la volonté par ses décisions libres?

Eh bien! de même, — s'il existe dans la société une intelligence collective, organe de la société — un pouvoir enseignant, faisant partie de l'organisme hiérarchique — s'il existe un enseignement collectif donné par la société, au nom de la société, — ce pouvoir, ayant une personnalité quasi juridique, représentera bien la vie collective et la personnalité de la société. Non seulement il la représentera, mais *il y participera*: ce sera un *pouvoir vivant*, parce qu'il sera manifestation vivante d'une société vivante.

Dans l'organisme humain, le regard et la parole ne sont-ils pas *des manifestations vivantes*, participant aux énergies de la vie intérieure, recevant d'elle leur vitalité propre et faisant de celle-ci le témoignage expressif de l'invisible et mystérieuse hôtesse, l'âme humaine?

Telle est la *raison fondamentale* de l'affirmation catholique quand nous prétendons que l'ensei-

gnement officiel est un enseignement *vivant*. C'est l'enseignement d'un pouvoir *constitué socialement*, d'une personnalité officielle juridique, ayant titre et mission officielle, *vivant de la vie même de la société, organe et manifestation de cette vie.* La doctrine catholique vit d'une *vie sociale:* l'enseignement protestant vit d'une *vie individuelle.*

L'enseignement catholique aussi bien que l'enseignement protestant propose un texte et le commente. Mais il y a une différence essentielle : d'une part, le commentateur est une personne *privée* sans autorité doctrinale et sans mission enseignante ; d'autre part c'est une personne *juridique*, représentant la société dont il est l'organe, incarnant en soi *l'âme* de cette société. S'il y a une âme, s'il y a personnalité morale, c'est qu'il y a une fonction.

Dans cette société, spécialement intellectuelle et morale, la fonction consiste à *faire valoir* le bien de la société qui est la doctrine.

Je dis que la doctrine est le *bien* de la société.

Considérer la doctrine scripturaire, comme le bien de la société chrétienne — considérer l'organe — apostolat enseignant — comme une *personne juridique* chargée d'administrer ce bien, responsable de son usage et de sa fécondité, ayant par conséquent charge de sa diffusion et pouvoir sur son interprétation — voilà le point essentiel

où diffèrent la doctrine catholique et la doctrine protestante.

Tel est, nous semble-t-il, le point de vue où s'est placé M. Brunetière, en écrivant cette phrase remarquable: « Je ne puis concevoir une société reposant sur un texte, sur un code fondamental, sans qu'il y ait dans cette société un pouvoir juridique ayant mission officielle et pouvoir pour interpréter ce texte » (1).

De cette notion fondamentale découlent diverses conséquences : elles nous feront voir le caractère intime de la *Tradition*, en tant que celle-ci peut être définie : l'*enseignement donné par une personne collective — tout à la fois pouvoir doctrinal et organisme social — jouissant à ce double titre*

---

(1) Par cette parole profonde, M. Brunetière se rattache aux diverses écoles qui envisagent la doctrine comme *un bien social* — confié à la Société au moins autant qu'à l'individu. Qu'il ait diminué outre mesure la valeur de la raison individuelle, qu'il se soit rapproché du point de vue émis par de Bonald et les traditionalistes, c'est un côté de la question que nous n'avons pas à examiner présentement. En tout cas, l'assertion que nous venons de rappeler dénote chez l'illustre académicien un coup d'œil pénétrant sur la nature de la vérité — ou du moins de *certaines vérités*, considérées comme *bien moral* – par conséquent *bien transmissible* — par conséquent *bien social.*

des privilèges de l'autorité, aussi bien que des garanties de la permanence séculaire.

Parce que cet enseignement est celui d'une personnalité morale, c'est un enseignement vivant. Comme tel, il est l'attestation d'un *témoin*; il est aussi la doctrine d'un *maître*.

Il est l'*attestation d'un témoin*: en effet, il y a dans cette parole vivante une attestation spontanée. Tout individu, dès lors qu'il parle, s'affirme. Plus intense est sa vie, plus il met d'intensité dans son affirmation. Vous ne songez point à l'affirmation: je ne songe point au doute. Et pourtant ce que vous me dites, vous me l'affirmez. Il y a cela dans toute communication de personne à personne: et l'on sent bien à quel degré la parole est vivante, tandis que le texte est mort (1).

Et si nous avons affaire à la personnalité collective d'une autorité sociale, l'affirmation n'est pas moins impérieuse et pressante. L'apostolat enseignant porte en soi ce caractère : *parce qu'il est social et collectif, il est vivant* — parce qu'il est vivant, *il s'affirme et s'impose.* En d'autres termes, c'est quelque chose de plus qu'un ensei-

(1) Ne serait-ce pas au fond ce que Suarez a essayé d'exprimer dans sa théorie un peu compliquée de l'acte de Foi : « *Qui loquitur, exercite dicit se loqui* » ?

gnement abstrait : c'est une *attestation morale.* L'apôtre n'enseigne pas seulement : *il témoigne* (1).

Mais aussi, il est juste de relever en lui les caractères qui font véritablement une doctrine, *un enseignement au sens propre du mot.*

Ce qui caractérise l'enseignement doctrinal, c'est l'intime communion du maître et du disciple — cette union de leurs intelligences et de leurs volontés, d'où résulte une plus grande souplesse, une plus facile adaptation de l'enseignement aux besoins du disciple. Le vulgaire répétiteur ne sait que ressasser des formules ; le maître sait *modifier ces formules* : sans les altérer, il sait leur donner mille tours nouveaux. Parce qu'il sait faire tout cela, parce qu'il possède le secret de n'être point esclave de la lettre, sa parole opère l'assimilation des intelligences, elle s'insinue comme un aliment, et suivant la forte expression d'un ancien, mieux que le simple texte,

---

(1) Pour donner à ce terme — *témoin* — la plénitude de son sens technique et spécialement théologique, disons encore que la succession apostolique est témoin à cause de sa *continuité morale avec les premiers témoins.* L'apostolat enseignant atteste ce qu'il a vu et entendu : « *Quæ vidit et audivit* ». Cette attestation donc est celle d'une *personnalité sociale :* elle est l'expression de la conscience de l'Église.

elle est un aliment substantiel : « *Viva vox plenius alit* ».

Cette facilité d'assimilation — *intimement liée au pouvoir d'interprétation* — est donc quelque chose qui ressort du *caractère personnel* du maître. La doctrine que je vous enseigne, j'ai commencé par la faire *mienne* : et c'est parce que je la possède pleinement, parce qu'elle est mienne dans la force du terme, que je pourrai parvenir à la faire vôtre. Elle est tout imprégnée de mes conceptions propres, de mon tour d'esprit, des images qui me sont familières : elle reflète tous les accidents qui caractérisent ma vie intellectuelle et morale. Ces conceptions, ces figures et ces images familières entreront en commerce avec toute votre richesse de conceptions personnelles.

Et ce commerce fécond, cette union intellectuelle est tout le secret d'un enseignement quelconque.

Au premier abord, vous pourriez croire que ces éléments personnels sont une *altération de la doctrine*. La vérité n'est-elle pas impersonnelle?

Détrompez-vous. Loin d'être une altération, ces éléments sont tout simplement la condition indispensable d'une *assimilation personnelle* dans mon intelligence, et par suite d'une transmission personnelle de mon intelligence à la vôtre. La doctrine est un aliment que j'ai dû m'assimiler tout

d'abord avant de le communiquer: aussi en le communiquant, je vous communique quelque chose d'intime et de vivant.

La Vérité est impersonnelle: soit. Pourtant la vérité que le maître transmet au disciple a forcément quelque chose de personnel. Elle va d'une intelligence à une intelligence — elle est communiquée comme le lait maternel est communiqué à l'enfant. Voilà le sens de cette expression mystérieuse : *le Lait de la doctrine* (1).

Voilà pourquoi le texte immuable n'est et ne peut être qu'une *lettre morte. Le simple commentateur sans pouvoir sur le texte ne donne pas un enseignement vivant*; au contraire la doctrine traditionnelle, au sens catholique, est chose essentiellement vivante — et parce qu'elle est essentiellement vivante, essentiellement variable dans les modes de sa transmission à divers temps et à

(1) Nous ne prétendons point que ces formes subjectives et personnelles — qui reflètent la civilisation d'une époque — entrent dans le dogme à titre d'*éléments constitutifs*. Il suffit que sans être une altération, ils puissent entrer dans sa formule à titre d'*éléments systématiques* et de *formules expositoires*. C'est ce que nous verrons bientôt (dans notre seconde partie) en expliquant comment, par exemple, telle terminologie symbolique ou tel système de catégories logiques a pu subvenir aux nécessités de l'exposition Patristique.

diverses intelligences. Voilà pourquoi ce travail humain, dont les protestants se plaignent si fort, cette empreinte des civilisations diverses, et des philosophies multiples — tout cela, loin d'être une altération, est la condition essentielle d'un enseignement proportionné à la diversité des époques et à la multiplicité des intelligences. Travail humain soit! puisque l'Église est un organisme humano-divin — travail qui produit un aliment transmissible, puisque tel est le résultat nécessaire de la Tradition — élaboration d'une doctrine qui est humaine dans ses conditions d'exposition en même temps que divine dans sa source et dans son fond immuable. — Doctrine humano-divine, elle est vraiment le *lait* donné par l'Église : à l'égard des intelligences, comme à l'égard des volontés et des cœurs, l'Église n'est-elle pas une *mère*?

III. — On peut aussi bien faire voir quelles harmonies et quelles convenances générales constituent un *préjugé favorable* à cette conception d'un enseignement doctrinal, transmis par une société — quand même l'Écriture laisserait la question incertaine. — Cette conception, une fois admise, répondra mieux que toute autre à l'idée générale d'un ordre providentiel; en outre elle explique la part faite à la vie dans le développement histori-

que de toute doctrine. Elle est ainsi tout à la fois plus conforme *au plan général de la Providence,* à *la notion historique de l'évolution.*

Elle est plus conforme *au plan général de la Providence.*

La grâce élève la nature sans en altérer les conditions essentielles; or c'est une condition essentielle que le développement moral de l'homme soit intimement lié à des influences sociales. Si l'on se place au point de vue que nous avons indiqué, on verra le développement religieux de l'homme s'opérer dans une société et par une société: c'est-à-dire qu'on verra l'Église proposer la révélation à son intelligence, et la loi morale à sa volonté. De la sorte le développement de l'être surnaturel répond à celui de l'être naturel. La Providence particulière rentre dans la Providence générale. — Ainsi encore est sauvegardée *la part faite à la vie dans toute évolution historique.* S'il doit y avoir partout un élément de croissance et de progrès, la doctrine elle-même ne saurait échapper à cette condition. La doctrine vit : c'est-à-dire elle croit et progresse.

La doctrine catholique vit de cette vie temporelle : autrement elle n'agirait point sur des hommes. Or elle doit être parole efficace et vivante : « *Verba mea spiritus et vita sunt* ». En ce sens, à la lettre morte du protestantisme le catholicisme

oppose la lettre vivante de son enseignement : enseignement divin qui porte en lui un principe de développement humain, parce que c'est l'enseignement d'un être social , organisme vivant.

Telle est cette conception de l'Église enseignante, unité sociale, intermédiaire organique entre Dieu et la conscience.

Nous l'avons dit, et nous le répétons : ce point de vue est essentiel pour différencier le catholicisme du protestantisme.

Cet intermédiaire organique est véritablement humano-divin.

Il tient de l'humain : car c'est une société humaine; il tient du divin, puisque c'est une société humaine vivifiée dans l'ordre surnaturel, divinisée par le principe supérieur qui l'anime. Dans ce corps social, l'*humain n'exclut pas le divin,* pas plus que, dans un corps vivant, la vie végétative n'exclut la vie des sens. Et par ce côté humain, la doctrine catholique satisfait infiniment mieux les visées sociologiques contemporaines: d'accord avec celles-ci, nous concevons la perfection de l'homme se réalisant dans la société et par la société.

En niant cet organisme humano-divin, la conception protestante s'harmonise beaucoup moins

avec cette *conception générale des choses qui est éminemment sociale* (1).

A ce point de vue on pourrait comparer l'œuvre théologique du protestantisme et l'œuvre cosmologique du mécanisme cartésien. Comment le cartésianisme a-t-il fait banqueroute sur le terrain de la psycho-physiologie moderne? En réduisant toute explication à cet insoutenable dualisme de la pensée spirituelle et du mécanisme corporel — en méconnaissant la nature des facultés corporelles mixtes telles que l'imagination — le cartésianisme s'était condamné à ne rien comprendre aux découvertes modernes (2).

Et de même le Protestantisme avait établi entre le surnaturel et le naturel, entre le divin et l'humain cette *séparation* absolue. Voilà que la socio-

(1) Ceci fait bien comprendre le nécessaire *antagonisme intellectuel* qui creuse un abîme entre le courant des doctrines protestantes et les représentants les plus accrédités du mouvement catholique social.

(2) On conçoit qu'un cartésien soit embarrassé quand on lui montre dans une région du cerveau l'organe du langage : une opération qui semblait spirituelle entre toutes. Comment méconnaître la nature matérielle de ce système nerveux (évidemment l'organe de l'imagination), de ces centres moteurs destinés à régler le fonctionnement d'actes en apparence purement spirituels. Il faut donc bon gré mal gré admettre un organe intermédiaire, matériel, bien qu'intimement lié aux opérations de l'âme.

logie mieux comprise vient nous révéler toute la réalité et toute la complexité de l'organisme social. Elle nous montre *la réalité d'une société visible,* dépendante de la réalité d'une société invisible — *la nécessité d'un élément social visible,* puis qu'une fin commune rapproche les individus. Si l'on veut y réfléchir, c'est bien la banqueroute du Protestantisme (1).

---

(1) On trouve dans le jansénisme une méprise analogue. Cette hérésie a méconnu dans la nature humaine *le rôle providentiel de la partie sensible*, susceptible d'être utilisée par l'homme qui veut sincèrement parvenir au vrai et au bien « *avec toute son âme* ». *Ainsi nombreux sont les systèmes qui mutilant la nature humaine*, lui retirent les *moyens* d'ordre sensible et visible destinés à l'acquisition de sa perfection finale et de son bien suprême : soit que *dans l'ordre moral* ils lui interdisent les plaisirs innocents, les jouissances utiles, qui rentrent fort bien dans un ordre moral plus largement et plus équitablement conçu — soit que *dans l'ordre spéculatif*, ils proscrivent l'usage de tout élément humain par où Dieu se manifeste à l'homme — soit que *dans l'ordre religieux*, dans l'ordre du culte et de la prière, ils condamnent les moyens sensibles et *sociaux* par où l'homme peut monter vers Dieu.

De là ces adorations qui demeurent stupides et muettes en présence de l'inconnaissable. De là ces désespoirs de la pensée et du cœur, inévitables pour l'agnosticisme conséquent.

La doctrine catholique a d'autres visées ; elle nous montre *Dieu se manifestant à l'homme par toutes les*

IV. — De cette analogie organique et sociale tirons tout le parti possible.

Nous allons nous demander où se rencontre — *en fait* — la Tradition ? — dans quels documents nous pouvons l'interroger avec certitude ?

Puisque nous avons défini la tradition : « *L'enseignement oral et vivant émis par une collectivité sociale* » — *où et quand cet organe collectif s'est-il fait entendre*, pour nous chrétiens ? Quels sont les hommes que la théologie considère comme les porte-voix de cette collectivité, comme les représentants autorisés, et les mandataires de l'*apostolat enseignant* ? En d'autres termes, puisque le dogme est une vérité de foi proposée par l'Église dans un jugement doctrinal authentique — *où et quand ces jugements doctrinaux ont-ils été rendus ?*

---

ressources de la création. — Cœli enarrant gloriam Dei. Invisibilia ejus per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

Elle nous montre aussi *l'homme montant vers Dieu par toutes les ressources de la création* : moyens créés qu'il trouve en dehors de lui-même quand sa religion lui permet les splendeurs du culte, quand elle les recommande comme un efficace moyen d'ascension spirituelle ; moyens créés qu'il trouve en lui-même dans l'intime de ses facultés quand il monte vers Dieu avec son imagination corporelle et avec son âme spirituelle : « Spiritu et mente » comme dit le Psalmiste.

Répondre à ces questions, c'est expliquer à quelles conditions les écrits d'un S. Athanase, d'un S. Basile, d'un S. Cyrille — à quel titre un document commémoratif, une pièce artistique, peinture, médaille etc... sont des *témoignages* attestant que l'Église à telle époque professait telle doctrine.

Tous ces documents littéraires et ces monuments archéologiques peuvent se répartir *en deux catégories*: *attestations officielles* émanées du pouvoir enseignant, *attestations non officielles* (c'est-à-dire écrits, monuments archéologiques de toutes sortes). Cette division est très nette. Une comparaison peut encore mieux la faire comprendre.

Pour connaître l'enseignement d'un professeur, deux moyens peuvent être employés: l'apprendre de sa bouche, ou le trouver dans le cahier de ses élèves. Le premier moyen correspond au procédé historique et théologique qui recueille le dogme dans les décisions des Papes et des Conciles — dans les écrits de certains Pères faisant autorité. Le second moyen consiste à recueillir le dogme ou plutôt l'empreinte du dogme dans les écrits quelconques — non officiels — et même dans tous les monuments archéologiques où se retrouve la pensée chrétienne.

On a défini quelque part la Philologie « *l'étude*

des manifestations de l'esprit humain dans l'espace et dans le temps ». Entendue en ce sens très large, la philologie a pour objet d'investigation les traces les plus diverses des mœurs et de la civilisation — produits artistiques, monuments de toute sorte, objets en apparence les plus insignifiants...

Au sens très large, la Tradition nous offre une étude analogue : manifestations de la croyance chrétienne à travers les civilisations et les siècles divers.

Ainsi, d'une part : *attestations officielles* : elles émanent d'un pouvoir enseignant ayant mission de proposer et de commenter authentiquement la doctrine. D'autre part, *attestations non officielles*. Ce sont des témoignages historiqnes suffisants pour nous révéler le contenu de la conscience chrétienne.

Cette conscience chrétienne elle-même n'est qu'un écho de *l'attestation officielle primitive*. Bien que parfois, dans ses définitions solennelles, le magistère ecclésiastique interroge la conscience chrétienne — bien que ces définitions (qui semblent des nouveautés à l'homme ignorant des choses religieuses) soient en réalité des croyances plus ou moins implicites, prises dans le fond plus ou moins obscur de la conscience chrétienne, néanmoins il faut remonter plus haut. Ce n'est

pas la source *absolument première.* Le contenu de la conscience chrétienne lui vient encore une fois de l'attestation officielle primitive (1).

En d'autres termes : la conscience chrétienne recèle dans son fond une croyance exprimée par des *organes accrédités* — et — pour nous servir d'une notion physiologique essentielle à tout organisme — l'apostolat enseignant est une *fonction localisée* dans certaines autorités spéciales.

Quelles sont ces autorités ? ces organes ?

Nous répondrons brièvement. Sans entrer dans tous les détails, nous tenons seulement à montrer *comment la notion d'organisme est intimement mêlée à toutes ces solutions et en suggère les principes.*

Nous savons qu'il existe dans la nature des organismes de toute sorte : organismes *non centralisés*, comme ceux des animaux inférieurs qui

(1) Scheeben, à la suite de Mœhler, a fort bien insisté sur cette vérité : « Sans doute cette conviction des fidèles est à la fois, en règle générale, le résultat et l'écho de la doctrine concordante et expresse du corps enseignant... Mais tout ce qu'on peut en conclure, c'est qu'elle est aussi un signe et une preuve de l'enseignement traditionnel proprement dit. Elle peut avoir une grande importance ... D'un autre côté cependant, cette forme n'est qu'une *manifestation secondaire. Les premiers représentants* de la tradition *sont des maîtres authentiques...* » (Dogmatique t. I, p. 234).

ne connaissent point la division du travail, et où un même tissu satisfait à diverses fonctions — organismes parfaitement centralisés, au contraire — où des *ganglions nerveux,* diversement répartis et hiérarchiquement subordonnés, se partagent les diverses fonctions sensitives, végétatives, locomotrices etc... Plus l'organisme est parfaitement centralisé, plus la plénitude des fonctions vient se concentrer dans la subordination hiérarchique d'un *centre nerveux* ou *ganglion dominateur*.

Assurément la fonction enseignante s'exerce bien par un organe spécial : le *Concile œcuménique*. Mais ce serait une erreur de s'en tenir là. Ce serait assimiler l'Église à des organismes moins parfaits. On peut *concevoir*, d'une part, un organe plus central que la collectivité épiscopale — d'autre part, des organes plus spéciaux et plus nombreux.

Un organe plus central, c'est le Pontife Romain — concentrant, ainsi qu'un véritable organe cérébral, la plénitude du pouvoir enseignant. Un ensemble d'organes plus *spéciaux*, nous serait représenté par les Pères et Docteurs de l'Église — (bien que ces Pères et Docteurs, parfois étrangers à la hiérarchie, ne soient pas toujours les organes accrédités et les représentants officiels du Magistère).

Tout cela est-il bien exact ?

Insistons plus spécialement sur ce dernier point, très défiguré par les écrivains modernes, absolument méconnu par les écrivains Jansénistes et Protestants — et par les tenants d'une certaine méthode Théologique — dite purement *historique.*

On appelle *Pères: des hommes d'une sainteté spéciale, ayant joué un rôle Providentiel dans l'éducation doctrinale de l'Église.*

Cette définition nous révèle trois éléments : *la sainteté, la doctrine et l'antiquité.*

« *Si les Pères ne représentent plus la tradition d'une manière juridique et officielle*, ils la représentent cependant en fait et moralement ; et leur témoignage constant et uniforme doit être considéré comme un écho suffisant de la tradition générale ..... Envoyés de Dieu selon les lieux et les temps, *ils occupent dans le corps doctrinal* — même s'ils ne sont que des aides — *une position centrale*, en ce qu'ils sont en mesure, par les dons de la nature et de la grâce dont ils sont pourvus, d'embrasser d'un regard plus net et plus étendu les matières de la révélation et la tradition elle-même dans son état présent et antérieur — de faire briller au loin leur lumière par la parole et par l'Écriture — d'exercer une influence notable sur la doctrine et sur la Foi, comme aussi de se

créer des adhérents et des approbateurs » (1).

Dans l'évolution formatrice de cet organisme, qui s'appelle théologiquement le *Magistère ecclésiastique*, on peut dire qu'ils jouent un rôle analogue à ces organes trophiques, qui dans un embryon quelconque apparaissent les premiers à cause de leur importance fonctionnelle, hiérarchique, nourricière (2).

Le titre de *Docteur* est un titre *officiellement accordé* à des hommes remarquables par leur *doctrine théologique* et leur *sainteté*. Pour continuer la comparaison, on peut dire que ce sont encore des *organes*: mais ce ne sont plus *nécessairement* les organes prédominants *dès le début* de l'évolution.

Les écoles auxquelles nous avons fait allusion, — Jansénistes et Protestants, tenants de la mé-

(1) Scheeben, *Dogmatique,* n° 241. — Ils sont ainsi dans le corps doctrinal quelque chose d'analogue à ce que Le Play nommait les « autorités sociales ».

(2) Les derniers Pères en date sont S. Grégoire-le-Grand † 604 et S. Jean Damascène † 764. Ils terminent l'époque où l'enfance de l'Église réclamait des soins *paternels:* « Si parfois on donne le même nom à des auteurs plus récents, vivant jusqu'au XIIe siècle, c'est une désignation inexacte (*minus apta*), telle et telle Église particulière a pu se trouver alors en voie de développement infantile, mais non l'Église universelle » (Ch. Pesch. Prælectiones dogmaticæ, t. I, p. 344).

thode purement historique, — procèdent d'une erreur commune : dans toutes ces écoles on traite la tradition au point de vue purement historique ; on pèse uniquement à ce point de vue la valeur des témoignages. La vraie méthode *historico-théologique* entend autrement la tradition. La valeur d'un témoignage patristique ou d'un document conciliaire s'apprécie par la situation de tel témoin dans l'*organisme doctrinal* entendu tel que nous le décrivons actuellement (1). C'est ce que l'on

(1) Scheeben a fort bien dit à ce propos : « Les Jansénistes, en voulant introduire dans l'Église l'ancien mysticisme protestant, et les Fébroniens, en essayant plus tard d'y acclimater le rationalisme protestant moderne, ont travesti et profané la tradition, comme les protestants ont fait de l'Écriture. En même temps qu'ils l'exaltaient aux dépens de la règle vivante de la foi, ils l'enfouissaient sous elle-même et la déshonoraient.

La tradition ecclésiastique se distingue essentiellement de toute tradition purement humaine,— soit générale ou transmise par le témoignage et la conviction d'une réunion d'hommes, — soit scientifique, ou provenant de la culture savante, des travaux exégétiques des maîtres et docteurs profanes, tradition n'ayant qu'une garantie humaine et pouvant selon les circonstances, décroître ou cesser complètement avec le temps.

Sans doute, la tradition même ecclésiastique, en tant qu'elle s'accomplit par le travail de l'homme, est aussi une œuvre humaine, tantôt populaire et savante, tan-

peut appeler la saine méthode des *localisations traditionnelles.* La théologie catholique enseigne que le consentement unanime des Pères dans les choses de foi et de mœurs doit être considéré comme un oracle de la tradition. De tous temps ce fut la croyance théorique et pratique: au nom de cette croyance les hérétiques furent condamnés et plus d'une fois l'anathème fut spécialement lancé contre les contempteurs de l'autorité des Pères. Telle fut en particulier la doctrine et la

---

tôt historique ou exégétique. Mais en tant que tradition ecclésiastique, elle a: 1° pour organes matériels, non pas des individus, des foules, des savants quelconques, mais ceux-là seuls qui appartiennent à l'Église fondée par Jésus-Christ, et seulement en tant qu'ils lui appartiennent. 2° Elle a aussi pour organe formel l'*Église, cet être collectif toujours vivant*, organisé par Dieu lui-même, animé et conduit par son Esprit.

De là vient: 1° que le témoignage de l'Église, quand il se manifeste validement, est tenu non pour un témoignage humain, mais pour le témoignage du Saint-Esprit, 2° que la validité de ce témoignage ne dépend pas de la *valeur naturelle des masses ou des individus, mais de la position organique et de l'importance qu'ont les représentants dans le corps de l'Église*, *et de leur rapport au Saint-Esprit*, 3° que l'authenticité et l'infaillibilité du témoignage demeurent les mêmes *sur tous les points du courant traditionnel*, qu'ils soient plus ou moins éloignés ou rapprochés de leur source ». (Dogmatique, t. I, n. 308-309).

conduite des Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine ainsi que du VII[e] et VIII[e] Conciles Œcuméniques (1).

C'est cette persuasion que V. de Lérins exprime en ces termes:

« Assurément pour tout catholique qui veut se montrer un fils légitime de notre sainte mère l'Église, un devoir s'impose: s'attacher à la Foi sainte de nos Pères — y adhérer *(adglutinentur)* — y mourir » (Commonitoire).

Cette unanimité est suffisante. Est-elle toujours requise?

Le consentement des Pères Occidentaux est suffisant: bien plus, le témoignage de quelques Pères, d'une autorité — *générale* ou *spéciale* — de première valeur, peut être suffisant. C'est ainsi que certains Conciles ont regardé comme un témoignage suffisant l'autorité de dix ou douze Pères (2).

Nous avons dit: autorité *générale* ou *spéciale*: « L'autorité théologique et ecclésiastique qui s'attache aux saints Pères en général n'est pas la même pour tous ni la même pour toutes les doctrines d'un seul... Comme l'éclat de leur sainteté, de leurs lumières, de leur savoir est différent,

(1) Voir Hurter, *Theologia generalis*, t. I, thèse XIX.
(2) Voir Hurter, *loc. cit.*, thèse XX.

tous ne sont pas reconnus par l'Église au même titre et placés à la même hauteur sur le chandelier. D'autres raisons extérieures peuvent accroître soit *l'autorité générale* d'un Père, soit *l'autorité d'un de ses ouvrages*, soit enfin *l'autorité de ses doctrines*. Par exemple sa position dominante dans l'Église comme pape ou patriarche — ses relations fréquentes avec toute l'Église par ses lettres ou ses voyages — la vogue particulière qu'ont eue ses écrits, surtout s'il a combattu l'une ou l'autre erreur à la face de toute l'Église. Dans un même Père le langage peut varier d'autorité, suivant qu'il affirme une doctrine *ex professo*, avec insistance, et après de sérieuses études — qu'il la défend et la fait valoir plus au moins expressément comme doctrine catholique » (1).

Autre est le rôle des Pères, autre le rôle des Docteurs. (Et parfois un Père de l'Église *expose* la Foi plutôt qu'il n'en *témoigne* : son autorité est alors celle d'un Docteur). — Le rôle du Docteur est essentiellement un rôle d'exposition, une tâche d'enseignement technique et méthodique. Aux Docteurs nous sommes redevables des grandes thèses qui constituent la Théologie spéculative, souvent opposée à la Théologie positive.

Le rôle de Docteur est-il inférieur ? Il est vrai

(1) Scheeben, *Dogmatique*, t. I, n° 374.

que ce mode d'exposition didactique n'appartient pas à la foi, et que par conséquent *pris isolément* l'autorité du Docteur est moindre que celle du Père. Pourtant « s'ils s'accordent dans tel mode *didactique*, dans tel ensemble de conceptions et de preuves, on ne peut rejeter ce système d'explications et de preuves — on n'a pas le droit d'y voir des théories purement *subjectives*, puisqu'il constitue une manifestation du *sens catholique*, énoncé et précisé sous l'assistance directive du Saint-Esprit » (1).

(1) « Si vero spectentur ut *doctores* qui fidei doctrinam defendunt vel subtiliter exponunt ; cum *nec argumenta nec expositionis modus semper pertineant ad revelationem*, minor est singulorum auctoritas. Quod si tamen in modum dogmata concipiendi vel probandi conspirant, non licet hanc dogmatis explicationem vel probationem tanquam mere subjectivam rejicere, cum ea non sit nisi intellectus catholicus formatus et expolitus sub assistentia et directione S. Spiritus ». Hurter (Theolog. gener. t. 1, n. 194). Nous nous appliquerons dans la seconde partie — à faire comprendre la nature de ce *sens catholique* ou *conscience catholique* – dont nous avons déjà plusieurs fois parlé.

CHAPITRE III

La vraie Gnose théologique: d'après S. Paul et les Pères.

I. — Gnose païenne et rêveries cosmologiques.
II. — La Gnose chrétienne — préjugés rationalistes.
III. — L'enseignement traditionnel d'après les Pères.
IV. — L'enseignement traditionnel d'après les conciles.

Notre troisième proposition était celle-ci :

ON APPELLE TRADITION CETTE TRANSMISSION, ENVISAGÉE SOIT COMME ENSEIGNEMENT DONNÉ PAR UNE AUTORITÉ OFFICIELLE, SOIT COMME ENSEIGNEMENT TRANSMIS PAR UNE CHAINE CONTINUE D'ATTESTATIONS DOCTRINALES.

S'il existe un pouvoir enseignant, il doit y avoir *une doctrine officielle*. L'apôtre y fait allusion dans les passages déjà cités (1). Avant d'en alléguer

(1) Voir p. 38.

d'autres, il importe de comprendre quelles circonstances l'ont inspiré, dans quelle sphère intellectuelle s'est affirmée sa pensée.

I. — Plusieurs des Épîtres font évidemment allusion à des hérésies naissantes. Les trois Épitres dites pastorales désignent à la sollicitude de leurs destinataires certains adversaires dont la doctrine fait courir un grand péril aux Églises. Spéculations judaïques et tendances gnostiques y sont facilement reconnaissables. Si ce n'est le Gnosticisme, c'est du moins un esprit avant-coureur de cette fameuse école philosophique.

Que faut-il entendre par la Gnose? — En quoi consiste ce grand fait historique dont nous pouvons reconnaître à toute époque des traces ou du moins des conséquences?

Tout à la fois philosophie et secte religieuse, hérésie et paganisme, le Gnosticisme est un fait immense dans l'histoire de l'humanité. Il semble moins avoir été une secte, qu'un large courant d'idées, ayant pour but — depuis dix-huit siècles — la destruction de la Religion chrétienne par la corruption profonde ou par la négation radicale. Vers l'époque qui nous occupe, il se manifeste avec plus d'éclat : c'est un grand fleuve coulant à ciel ouvert ; mais issu de sources mystérieuses, il ne tarde pas à se cacher de nouveau dans

les profondeurs des sectes occultes. De nos jours il semble reparaître : nous croyons le retrouver en trois branches — isolées en apparence, en réalité reliées par des communications souterraines : *Judaïsme, Franc-Maçonnerie, Spiritisme.*

Laissant de côté cette histoire générale si intéressante, nous en signalerons seulement quelques traits, nécessaires à la question présente. Un des points essentiels du Gnosticisme, peut-être son caractère dominant, c'est la tentative de de pervertir la Foi par l'interprétation rationaliste des Écritures : il en sortira le grossier mélange du christianisme et du philosophisme païen. S'emparant des erreurs philosophiques alors les plus communes, spécialement des systèmes Platoniciens, il les introduit dans le texte Biblique violemment détourné de son sens. Comme ces erreurs étaient généralement des erreurs cosmogoniques, concernant l'origine et l'organisation du monde physique, les systèmes gnostiques prennent parfois une apparence d'apologie scientifique : ils font songer à telle ou telle tentative contemporaine faite avec plus de zèle empressé que de discernement véritable, pour accommoder l'Écriture à de soi-disant systèmes scientifiques.

Trois points principaux serviront d'exemple pour fixer les idées : théorie des *esprits*, théorie de la *création*, théorie de la *Rédemption.*

En premier lieu, le Gnosticisme accordait une importance extrême au monde des esprits. Il adoptait sur ce point toute une philosophie mystérieuse, dont l'occultisme contemporain a reproduit certains traits. Cette philosophie, mélangée aux enseignements de la Foi chrétienne, a constitué la base d'interminables rêveries Gnostiques. Nous faisons grâce des détails : on les trouvera chez tous les auteurs qui ont résumé les annalistes et les théologiens anciens.

En second lieu le Gnosticisme s'efforçait d'utiliser la raison humaine pour l'intelligence du dogme de la Création. Il le fit malheureusement, en tombant dans l'erreur dualiste, qui met en face de Dieu une matière éternelle. La matière n'en demeurait pas moins un mystère philosophique, un inconnaissable ; et la variété des conceptions qui prétendaient l'atteindre donna lieu à la variété des systèmes. Ici surtout, l'on peut dire que l'intelligence des systèmes anciens est le meilleur fil conducteur à travers les méandres de la pensée Gnostique.

Tantôt c'est la *matière Platonicienne :* une ombre, un néant — ne possédant par elle-même ni qualité, ni activité, ni mouvement d'aucune sorte. Tout cela lui vient d'un principe extérieur et supérieur, l'idée Platonicienne, principe de toute force et de toute activité — Être mystérieux sur

lequel on a longtemps discuté : nous ne voulons point y attarder nos lecteurs. Sacrifiant l'exactitude historique qui détaille et distingue les systèmes, au besoin de vulgarisation qui les résume à grands traits, nous dirons simplement que cette matière, informe et inerte véhicule de l'Idée, nous apparaît comme une sorte de fluide, n'ayant pour ainsi dire d'autre réalité qu'un rôle purement passif — d'autre fonction que de subir des transformations incessantes, d'être soumis à des forces diverses, de passer par tous les types, j'allais dire — par tous les moules de l'existence.

Tantôt c'est la *matière Manichéiste et Parsiste :* sorte de Dieu secondaire opposé au Dieu véritable et principal. N'est-ce pas ainsi que l'entendent certains Lucifériens de nos jours ?

A tous ces systèmes on accommodait avec plus ou moins de subtilité les textes de l'Écriture.

Du sein du Dieu suprême une sorte *d'émanation* faisait sortir toute une procession d'Éons — esprits de plus en plus imparfaits à mesure qu'ils s'éloignaient de leur auteur et se rapprochaient de la matière. Ainsi se formait un mélange d'éléments supérieurs et d'éléments inférieurs, premiers matériaux pour la formation du monde (1).

Enfin, dans le système Gnostique, *la Rédemption*

(1) Le Dieu des Juifs était le dernier des Éons.

est la délivrance du monde par l'affranchissement de la matière. Elle s'opère par le ministère d'un Éon, de rang très élevé. C'est Jésus lui-même qui vient révéler aux hommes le monde supérieur. Mais les hommes ne s'affranchissent pas tous pareillement. Il existe des catégories diverses : pneumatiques, c'est-à-dire spirituels, parfaitement affranchis, — hyliques ou matériels condamnés à périr, — entre les deux, les psychiques en voie de transformation.

Cet affranchissement se fait par une sorte *d'évolution*, analogue à l'évolution transformiste moderne : elle ne résulte point du libre arbitre, mais de la nécessité des choses. Elle aboutit au *classement* final des âmes qui se répartissent en ordres divers, un peu comme les liquides se séparent suivant leur ordre de densité — ou comme des poudres métalliques, triées par l'action d'un crible mécanique.

Ainsi l'œuvre du salut ressemble à un chapitre de Physique ou de Géologie.

En somme, le procédé essentiel de la théologie gnostique consiste dans une physique matérialiste et dans un occultisme spirite : synthèse de mauvais aloi, vulgarisation pseudo-scientifique des idées courantes. C'est un *travail humain* qui substitue au texte les doctrines platoniciennes et orientales, et les accommode aux notions théolo-

giques; on prétend y ramener la notion des Esprits, celle de la Création matérielle, de la Rédemption et de toute l'œuvre du Christ.

Il nous est difficile de connaître le caractère exact des hérésies que saint Paul eut à combattre ; « Le plus ancien gnosticisme, tel qu'on l'entrevoit dans les hérésies que combattent les Épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, — les épîtres pastorales, johannines, ignatiennes, n'a pas de littérature (1). Toutefois nous y reconnaissons nettement quelques-uns des traits que nous venons de signaler. L'apôtre semble bien faire allusion à un culte des esprits, et à de malsaines corruptions de l'Écriture par la philosophie. Ces allusions, moins précises dans l'Épître aux Colossiens, semblent dans les Pastorales s'accentuer avec plus de netteté et s'appuyer sur des informations plus précises. Il s'agit de mythes et de généalogies, de questions subtiles... Tout cela correspond bien aux généalogies des Éons, destinées à combler la distance entre Dieu et le monde, et à expliquer ainsi la Création.

A ces rêveries, l'apôtre oppose de vastes conceptions, des aperçus synthétiques sur la doctrine chrétienne. — A la *fausse gnose*, il oppose la *vraie gnose*. L'expression est la même. Elle revient plu-

(1) Battifol, *Anciennes littératures Grecques*, p. 75.

sieurs fois dans la II[e] Épître aux Corinthiens; et l'apôtre semble bien opposer cette gnose véritable à celle qualifiée de fausse dans la I[e] Épître à Timothée.

II. — S'il existe une gnose chrétienne, quel en est le caractère? La similitude de noms nous permet-elle de soupçonner une analogie de procédés? La fausse gnose était un travail humain s'exerçant sur le texte sacré, une confusion du procédé philosophique et de l'assentiment de foi. La vraie gnose est-elle une négation pure et simple du travail humain? est-elle l'Écriture sans commentaire? Quelle fut, en présence de ce travail humain, l'attitude des Pères et des écrivains ecclésiastiques? En rappelant les intelligences chrétiennes au respect de la lettre sacrée, ont-ils condamné toute tentative d'interprétation philosophique? ont-ils condamné le principe ou simplement réprimé les excès? ont-ils même dépassé les bornes d'une louable condescendance? Non contents de concéder aux tendances philosophiques leur légitime satisfaction, ne se sont-ils pas laissé envahir par une tendance rationaliste et païenne (1)? A ces

(1) Dans sa *Logique surnaturelle subjective*, M. le chan. Didiot nous paraît avoir parfaitement montré le caractère de la Gnose et de l'Épignose, indiqué par S.

questions il existe des solutions nombreuses.

La plus radicale est la solution rationaliste. L'Église, nous dit-on, s'est laissé envahir par le courant intellectualiste et gnostique. Elle a totalement substitué le travail humain à la lettre sacrée, le système à la Foi : « Qui ne voit que cette étoffe est grecque de forme, de couleur et par tous les fils de son tissu ? D'où viennent ces termes et ces notions que désormais les théologiens de toutes les écoles se jetteront à la tête et que l'hébraïsme n'a pas connus, ces concepts abstraits de *substance* et *d'hypostase*, de *nature* et de *personne*, d'*essence* et *d'accident*, de *matière* et *de forme*? D'où provient la science des Pères de l'Église, leur exégèse, leur histoire, leur logique, leur psychologie et cette haute métaphysique qui a si complètement transformé le ciel des prophètes en un ciel platonicien? Tout cela dérive d'Athènes, d'Éphèse, de Samos, de Milet, en passant par Alexandrie et Rome. Les Justin et les Athénagore, les Clément et les Basile, Athanase encore plus qu'Arius, Jérôme comme Augustin ont été nourris dès leur enfance aux lettres grecques et latines. Ils ont lu Platon, Héraclite,

---

Paul, précisé par la tradition chrétienne subséquente. C'est d'après Clément d'Alexandrie et S. Anselme, d'après les témoignages des Pères et des Scolastiques qu'il restaure cette importante notion.

Zénon, Philon et plus tard Cicéron, Posidonius et Sénèque autant et plus peut-être que l'Ancien Testament. Quoi d'étonnant que leur théologie suive pas à pas celle du néo-Platonisme, au point que celle-ci deviendra pour Augustin la véritable introduction à l'Évangile et qu'au Moyen Age, les noms de Platon et d'Aristote ne seront pas revêtus d'une autorité moindre que ceux d'Isaïe, de S. Paul et de S. Jean » (1)?

Une solution plus modérée est celle d'un rationalisme adouci, ayant parfois la prétention d'exprimer le point de vue catholique : la philosophie grecque, aristotélicienne ou platonicienne, s'est mêlée à l'Évangile comme une scorie. Pour séparer les éléments de cet alliage impur, il a fallu de longs siècles. La tendance gnostique a subsisté

(1) *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, p. 232. Nous n'avons pas craint de citer cette longue diatribe afin de montrer jusqu'où peut aller l'esprit de secte et la complaisance pour les constructions les plus hâtives de la science. Les questions les plus diverses y sont confondues : confusion de la philosophie et de la théologie des Pères. Les assertions les plus gratuites y sont émises: cette autorité de Platon et d'Aristote est une insoutenable fiction. En ce qui concerne spécialement S. Augustin, une thèse récente, *S. Augustin et le Néo-Platonisme*, par L. Grandgeorge, fait parfaitement voir à quelles modestes proportions se réduit cette prétendue descendance et filiation de doctrines.

longtemps : la Scolastique en est la dernière expression.

On rencontre parfois des catholiques mal informés qui semblent s'associer à ces tendances du protestantisme. Ce sont peut-être de simples échos d'outre-Rhin, peut-être des disciples inconscients de l'école traditionaliste (1). A leurs yeux le pouvoir d'interprétation que revendique l'Église ne serait qu'un pouvoir d'interprétation littérale ; l'interprétation philosophique est nulle, oiseuse, dangereuse même à les entendre. Toutes les tentatives des Docteurs de l'Église, des Pères d'abord, des Scholastiques ensuite pour traduire l'Écriture, pour interpréter l'éternelle génération du Verbe, l'unité des deux natures dans la personne du Christ, la vie de la grâce et l'organisme surnaturel, tout cela c'est un pastiche de l'œuvre gnostique, c'est l'éternelle et incorrigible illusion du travail humain, c'est la violente et illogique systématisation de la Philosophie païenne et de l'Évangile.

Il importe de comprendre la signification de ces tendances : elles ne vont à rien moins que le rejet de tout le travail accompli par l'Église et

(1) Voir les récriminations de Bonnetty citées dans l'ouvrage : *Polémique traditionaliste* par l'abbé Cogniat.

par ses Docteurs, c'est-à-dire d'un travail éminemment *collectif*, *social*, *historique*.

Les prétentions rationalistes ont quelque chose de spécieux et de plausible en présence de tel ou tel système bizarre, éclos dans l'esprit aventureux d'un théologien. Mais croyez-vous que ces débauches d'intellectualisme soient seules en question? Détrompez-vous: la querelle va bien plus loin. Lisez avec soin tel chapitre d'Harnack ou de ses disciples : vous verrez combien dans la pensée de nos adversaires sont intimement associées toutes les tentatives de systématisation ou d'interprétation philosophique du dogme, quelle que soit l'autorité qui les ait sanctionnées. C'est le procédé même qui est condamné sommairement, quels qu'en soient les résultats.

A entendre ces historiens du dogme, les termes adoptés par l'Église et incorporés dans ses définitions et ses symboles sont étrangers à la foi primitive. Ce sont des intrus: « Ainsi μονάς, τριάς, οὐσία, φύσις, ὑποκείμενον, ὑπόστασις, πρόσωπον..... Un grand nombre de gens les regardaient même dans leur ensemble comme suspectes et non bibliques. Les œuvres de Grégoire Thaumaturge, disciple enthousiaste d'Origène, le théologien le plus influent de l'Asie Mineure, nous présentent l'image la plus fidèle de l'état de la dogmatique. On y reconnaît que les « scientifiques », eux-mêmes com-

mencent à éprouver des inquiétudes de ce qu'ils introduisent un paganisme subtil, et de ce que la Christologie est devenue une affaire de philosophie pure » (1).

C'est ainsi que l'on oppose à la *tendance philosophique* des Pères ou de l'École, la *Tradition* conçue comme force conservatrice : *comme si la Tradition et la Raison Théologique appartenaient à des ordres d'idées totalement divers*, on oppose la Positive à la Scolastique. On ne s'aperçoit pas qu'en réalité, la Tradition, c'est l'*enseignement donné par l'Église en vertu de son magistère* : que cet enseignement prenne la forme plus positive des premiers siècles — ou bien la forme plus systématique d'un développement ultérieur, peu importe. Dès que cet enseignement est un enseignement *conciliaire*, ou l'enseignement collectif des *Docteurs* (sous les conditions suffisantes d'*autorité* et d'*universalité*) — dès lors, c'est toujours la *Tradition doctrinale*, telle que la définit l'Église.

---

(1) *Précis de l'Histoire des Dogmes* de Harnack, p. 129. Telle est la doctrine essentielle du Livre II intitulé : *La Fondation* Elle s'affirme particulièrement au chap. VI : *La Tradition chrétienne est transformée en une philosophie religieuse*, et au chap. VII : *La Spéculation théologique remporte un succès décisif sur le terrain de la règle de Foi.*

Sous ce point de vue nettement délimité, le résultat du travail doctrinal, en apparence purement humain, s'impose au respect et à l'adhésion du croyant. Qu'il s'agisse du *consubstantiel* à Nicée — ou de la *Transsubstantiation* à Trente — le travail rejeté par les Protestants comme purement humain a fourni un résultat sanctionné par une autorité doctrinale. Il faut réellement y voir le travail collectif et social de l'Église : et au terme de ce travail une formule sanctionnée par son autorité.

Cette simple remarque nous fait mieux comprendre l'essence de la doctrine protestante réduite à ces deux points :

1° *Individualisme niant l'Église* et n'admettant que l'interprétation privée.

2° *Rejet du travail d'interprétation philosophique,* pour ne laisser subsister que la lettre.

Qui ne voit l'intime connexion de ces deux points? Ils convergent vers le même résultat pratique, auquel aboutissent fatalement les protestants orthodoxes (1) : le culte de la lettre scripturaire, conduisant par son exagération à la solitude et à l'immobilité de la parole divine. A sa

(1) Il est entendu que les autres — tels que M. Sabatier — aboutissent à la négation de tout ordre surnaturel et de toute révélation proprement dite.

solitude, puisque l'homme qui la reçoit n'écoute point la voix d'un enseignement social, mais celle d'une conscience individuelle — à son *immobilité*, puisque le rejet du travail social et de l'interprétation philosophique, est en somme l'impitoyable élimination de tout véritable élément d'intelligibilité — partant de toute cause progressive, de tout ce qui peut devenir ferment de vitalité, germe d'évolution légitime.

Dans ce conflit d'opinions, consultons la théologie catholique.

Elle admet une certaine analogie entre son procédé et le procédé gnostique : mais c'est une analogie purement *formelle*, analogie de procédé et de méthode, où le *fond* de la doctrine évangélique demeure inaltéré. Il ne s'agit pas d'une *substitution du Platonisme ou de l'Aristotélisme à l'autorité de l'Évangile :* il s'agit d'une interprétation philosophique qui *partant de l'Évangile le traduit en langage humain et en conceptions humaines.*

Il est vrai, pareil procédé est sujet à l'erreur, si on le considère abstraction faite de toute assistance surnaturelle. Engagées dans l'engrenage des systèmes et soumises à des remaniements continuels, ces interprétations humaines, ces traductions de l'Écriture peuvent s'altérer. Elles peuvent subir une évolution corruptrice. Mais elles peuvent encore

évoluer logiquement, elles peuvent se dérouler en conséquences heureuses et s'organiser en systèmes harmonieux. De part et d'autre le procédé sera le même : *traduction* du divin en humain, de l'élément révélé en *élément analogique* (1) — puis *travail logique* partant de cette analogie et de cette traduction, d'abord acceptée dans sa simplicité primitive pour aboutir au système philosophique. — Toutefois, qu'on y prenne garde : sous cette identité formelle des procédés, combien diffèrent essentiellement la Gnose païenne et la Gnose chrétienne !

Notre exposé est-il fidèle ? Si vraiment il s'agit du procédé essentiel à la théologie catholique, de l'exposition des vérités de Foi, il faut consulter ceux qui l'ont mis en œuvre. Demandons aux théologiens autorisés entre tous, demandons aux

(1) D'ailleurs, ne pas oublier que cette *analogie* et cette *traduction* nous sont *initialement* fournis par l'Évangile lui-même. L'Écriture sainte elle-même est humaine dans son expression. Même à supposer que les paroles et les phrases fussent *inspirées*, elles seraient encore notre langage : « Quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum ; non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia : unde Dionysius dicit quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum » (S. Thomas, in Boet. q. VI. a 3).

fondateurs de la théologie comment ils ont compris leur œuvre et comment un catholique doit la comprendre.

III. — Nous trouvons chez bon nombre des Pères cette triple affirmation :

1° *Il existe un enseignement traditionnel.*

2° Cet enseignement traditionnel *n'est point une altération de l'Écriture* — qui en un certain sens est suffisante.

3° Mais il doit être considéré *comme un complément et comme un commentaire de l'Écriture,* aussi bien qu'elle s'imposant à notre respect et à notre acceptation.

La notion d'un enseignement traditionnel est remarquablement affirmée par S. Irénée (1).

De ses nombreux écrits il nous reste seulement

(1) S. Irénée est celui des anciens Docteurs qui a le plus accentué l'idée de tradition. On sait qu'il touche de près à l'apôtre S. Jean, dont il n'est séparé que par un intermédiaire : Polycarpe, disciple de Jean. Bossuet nous dépeint en ces termes son importance et son rôle théologique : « Nœud de l'Orient et de l'Occident, S. Irénée venu de l'Orient nous apportait ce qu'il avait appris aux pieds de S. Polycarpe, dont il était le disciple. Il fut le plus grand prédicateur de la tradition parmi les anciens ».

le grand ouvrage intitulé: « *La soi-disant Gnose démasquée et confondue* » (1).

Au IIIe Livre de cet ouvrage, S. Irénée montre que la doctrine des Gnostiques est totalement différente du Christianisme prêché par les Apôtres et proclamé dans le monde entier par les évêques, leurs successeurs: dans son esprit, le dogme de la Tradition est lié à la notion d'une assistance divine, et d'une garantie d'infaillibilité accordée à l'Église.

« La tradition des apôtres a été manifestée dans le monde entier : elle est perceptible dans l'Église entière, pour quiconque veut entendre la vérité. Il nous est facile d'énumérer les évêques institués par les apôtres dans les diverses Églises et leurs successeurs jusqu'à nous. Ils n'ont rien enseigné de semblable aux rêveries de ces hommes... Puisque la doctrine catholique a une si grande publicité — inutile de chercher ailleurs la vérité facilement connue dans l'Église : puisque les apôtres nous ont légué dans le sein de l'Église, ainsi que dans un riche dépôt, la somme des vérités — en sorte qu'on peut à son gré y puiser la source de vie. Telle est en effet l'entrée de la vie; ailleurs, c'est le repaire des voleurs et

(1) S. Jérôme y a substitué le titre abrégé : *Contre les hérésies*.

des brigands intellectuels, il nous faut les éviter: nous attacher aux trésors de l'Église et recueillir ardemment l'enseignement traditionnel de la vérité. D'ailleurs si les apôtres ne nous avaient point laissé l'Écriture — ne serait-il pas nécessaire de nous attacher à la forme d'enseignement (*ordinem traditionis*) — qu'ils ont transmis aux pasteurs chargés des Églises ?

« C'est à cette forme d'enseignement que beaucoup de nations barbares doivent leur foi dans le Christ sans papier et sans encre, l'Esprit ayant gravé dans leurs cœurs la doctrine du salut, — ils gardent l'antique tradition avec un soin jaloux et croient en un seul Dieu... Ceux qui professent cette foi sans Écriture, notre langue les appelle barbares: en vérité, ils sont très sages et plaisent à Dieu, vivant dans la justice, la sagesse et la piété. Qu'on vienne leur enseigner quelque invention hérétique, aussitôt ils se bouchent les oreilles et fuient pour ne pas entendre même un discours blasphématoire » (1).

Tertullien n'est pas moins explicite.

A ses yeux les Écritures sont insuffisantes à terminer les controverses: « Avant tout, il nous fallait mettre en lumière l'objet précis de la controverse: *Qui donc a des droits sur l'objet de notre*

(1) *Contre les hérésies*, l. III, cap. 3.

Foi? à qui l'Écriture a-t-elle été commise? quel est l'auteur — quels sont les propagateurs de la doctrine? à quelle époque et à quels hommes a été transmis cet enseignement qui fait les chrétiens? Aussi bien, assigner à la doctrine et à la foi chrétienne leur source authentique, — c'est par le fait désigner le véritable sens des Écritures, son véritable commentaire, enfin toute la vérité traditionnelle » (1).

L'enseignement traditionnel est celui que l'Église nous propose comme tel.

Cette doctrine est très nettement professée par Irénée et Tertullien. Quels développements les Pères ont donnés à cette idée fondamentale et quelles conséquences ils ont su en tirer, c'est ce que l'on peut voir dans les manuels de théologie (2). Il est vrai, le protestantisme

(1) *De præscrip.* c. 19.

(2) Hurter insiste sur les points suivants : 1° La doctrine du Christ doit être demandée aux anciennes Églises, fondées par les Apôtres; 2° C'est aux successeurs de ceux-ci qu'il faut spécialement nous adresser et plus spécialement aux Pontifes Romains ; 3° Il faut juger de toute doctrine nouvelle par son accord avec la doctrine primitive — et aussi par son accord avec la doctrine générale de l'épiscopat; 4° La preuve par l'Écriture n'est point nécessaire, — ou du moins le commentaire de l'*Écriture* doit être puisé dans l'enseignement ecclésiastique. Theolog. gener. t. I, n. 170-175.

ancien et le rationalisme moderne prétendent relever sur ce point des variations et des incertitudes. L'autorité traditionnelle ne se serait pas toujours affirmée avec la même netteté. *Suivant certains Pères l'Écriture suffirait;* ils auraient protesté contre ce *commentaire additionnel, décoré plus tard du nom de Tradition*. On fait valoir à ce sujet le fameux mot de Tertullien : « *Je m'incline devant la pleine révélation de l'Écriture?* » (1). A cette difficulté et à d'autres semblables, la théologie catholique oppose diverses réponses suivant la variété des cas. Tantôt il s'agit d'un *dogme spécial*, suffisamment révélé dans l'Écriture et que des commentaires hérétiques s'efforçaient de défigurer. Tantôt on repousse des *livres apocryphes*, par où telle secte voulait grossir les sources de révélation. Tantôt cette *suffisante plénitude* des Écritures ne doit s'entendre que de l'objet nécessaire à notre *foi explicite*. L'Écriture peut suffire à nous donner les affirmations capitales de la science du salut — et en même temps, le commentaire ecclésiastique peut être nécessaire — afin de transformer la lettre morte en un enseignement qui réponde aux légitimes exigences de l'esprit humain (2).

(1) « *Adoro Scripturæ plenitudinem* ».
(2) Voir ces raisons et quelques autres alléguées par Hurter, t. I, n. 210.

D'ailleurs, il faut admettre chez les anciens Docteurs des contradictions flagrantes si l'on prend au pied de la lettre cette *suffisance de l'Écriture*. Puisqu'ils ont émis de nombreuses affirmations — théoriques et pratiques — relativement à l'enseignement traditionnel, ces affirmations doivent évidemment corriger ce qu'il y aurait de trop absolu dans l'autre point de vue où ils se sont parfois placés. — *En un sens, et pour une catégorie spéciale de dogmes*, l'Écriture est une source suffisante, sans exclure pourtant la nécessité de tel ou tel mode de transmission, de tel ou tel système de distribution.

L'Écriture a toute la richesse, et toute la fécondité d'une parole révélatrice. Mais l'organe qui la profère suivant les lois de l'expression humaine, n'en conserve pas moins toute sa raison d'être et toute sa nécessité.

Encore une fois, cette conclusion est inévitable, puisque la suffisance de l'Écriture est affirmée par ceux mêmes qui en ont donné les commentaires les plus féconds et les plus importants pour le développement du dogme : « Les anciens nous avertissent fréquemment, au sujet des choses divines, de n'en dire rien de plus que la doctrine des Écritures. C'est le sens de ce passage classique, allégué d'après l'Aréopagite par le prince des Théologiens : « Que personne n'ose —

sur le chapitre de la supersubstantielle et mystérieuse Divinité — dire ou même penser rien de plus que le contenu des Saintes Écritures ». S. Basile exprime la même pensée contre les *détracteurs de la Sainte Trinité :* « Croire ce qui est écrit — ne rien chercher en dehors de là » (1).

Comment concilier ces affirmations très nettes avec la *conduite pratique* des théologiens qui les ont émises ? Tout est dans l'Écriture: cette première affirmation n'exclut point la légitimité d'un commentaire. Autrement, les savants théologiens se seraient eux-mêmes démentis. Un jour ils interprétaient l'Écriture, la mettant à la portée des intelligences philosophiques aussi bien que des intelligences populaires : comment pouvaient-ils le lendemain retirer à l'Église le droit qu'ils s'étaient eux-mêmes arrogé ?

Ainsi, les représentants les plus autorisés de l'Église primitive admettaient comme légitime et exerçaient eux-mêmes le droit d'interprétation traditionnelle. Ils ne croyaient pas altérer la parole divine en l'exprimant sous des formules humaines. Ils pensaient au contraire accomplir un devoir, inhérent à leur charge et découlant immédiatement de la mission qui leur était confiée par le Christ.

---

(1) Petau, *Prolégomènes,* I, 7.

Nous trouvons donc, à l'encontre des affirmations protestantes, une doctrine qui se dégage nettement de l'Écriture Sainte et des Pères. Écoutons maintenant la grande voix des Conciles.

IV. — Le Concile de Trente nous affirme l'existence d'une *tradition doctrinale*, faisant autorité et placée sur le même rang que la *doctrine scripturaire.*

Voici le texte du décret, en ce qui concerne les traditions :

« Le Saint Concile œcuménique et général de Trente... attendu que cette vérité doctrinale est contenue dans les *Écritures* et dans les *Traditions non écrites* — soit que les apôtres les aient reçues de la bouche du Christ, soit que l'Esprit Saint les ait dictées à ces mêmes apôtres, pour être en quelque sorte transmises de main en main, et parvenir ainsi jusqu'à nous — conformément à l'exemple de nos Pères dans la foi — reçoit et vénère tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (dont Dieu seul est l'auteur), *aussi bien que les Traditions elles-mêmes, concernant la Foi et les mœurs* : il les reçoit et les vénère avec un même sentiment de piété et un même respect — comme paroles du Christ, ou comme dictée de l'Esprit Saint, comme dépôt permanent de l'Église catholique » (Session IV).

Ce décret a été confirmé par le Concile du Vatican.

Voilà donc une triple déclaration : 1° les vérités révélées se trouvent dans *les traditions* aussi bien que dans *les Écritures* ; 2° l'Église reçoit et vénère ces Écritures et ces traditions avec un égal sentiment de piété et de respect ; 3° celui qui mépriserait ces traditions tomberait sous l'anathème.

La lecture attentive de ce décret et sa comparaison avec les pages qui précèdent soulève une certaine difficulté. Il semble qu'on soit en présence d'acceptions divergentes du mot Tradition : S. Paul dans la 2e Épitre aux Thessaloniciens, les Saints Pères dans la plupart des passages que nous avons cités, désignent sous le nom collectif de Tradition — *tout l'ensemble des enseignements catholiques* proposés par l'infaillible autorité de l'Église. D'autre part, le Concile désigne sous le nom de Traditions *les doctrines qui ne sont point consignées dans l'Écriture.* Comment identifier ou du moins concilier ces deux sens ?

Un théologien contemporain (1) remarque très

(1) M. Vacant, dans son savant ouvrage *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, p. 374. Nous lui empruntons beaucoup dans les quelques pages qui suivent.

justement : « ce qui donne à une vérité divine ou humaine le caractère de tradition, *c'est son mode de transmission*. Pour être traditions, les vérités révélées doivent être transmises autrement que par l'écriture, *sine scripto*... Mais cette expression « non écrites... *sine scripto* » — pourrait s'entendre et a été entendue dans l'Église, au moins du temps des Pères, en trois sens différents ; d'où est résulté qu'à ce point de vue, le mot *tradition* a eu trois acceptions différentes.

On a souvent appelé *tradition* surtout dans les premiers siècles, ce qui n'était pas écrit du tout et ne devait pas l'être. — Cette acception tomba en désuétude avec la discipline du secret. Néanmoins, dans le style théologique, la tradition continua à être opposée à l'Écriture. Seulement en formulant cette opposition, on n'entendit plus par Écriture que les écritures inspirées. En ce sens la tradition se compose des doctrines qui ne sont point consignées dans les écritures inspirées, bien qu'elles soient ou puissent être écrites dans d'autres livres. C'est le sens que le Concile de Trente et le Concile du Vatican donnent dans l'autre texte au mot *tradition*. Ils opposent en effet les traditions aux livres écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament « *In libris scriptis et sine scripto traditionibus* ».

Les Pères du Concile de Trente envisageaient

surtout les Traditions sous leur aspect objectif... Depuis lors, le rôle de l'autorité infaillible de l'Église dans l'enseignement des vérités révélées a attiré davantage l'attention des théologiens. Aussi le nom de Tradition Divine est-il aujourd'hui appliqué de plus en plus à tous les enseignements de l'Église, *qu'ils portent ou non sur des vérités consignées dans l'Écriture*. Cette acception n'est pas nouvelle ; car dans la seconde épître aux Thessaloniciens *dont s'inspira le Concile de Trente*, S. Paul appelle déjà Tradition « ce que ses lecteurs ont appris soit par ses discours soit par sa première épître ».

En somme, les acceptions du mot Tradition, qui ressortent d'une étude positive, sont diverses, mais non pas divergentes, nullement inconciliables. Elles sont tout simplement des cas particuliers *d'un même sens général* caractérisé par le *mode de transmission : la proposition de l'Église*. Le sens considéré par les Pères de Trente est au moins *un cas spécial qui rentre dans l'ensemble*.

Le théologien peut donc s'en tenir au point de vue tout à la fois le plus moderne et le plus ancien. Il répond *virtuellement* sinon explicitement à la pensée du concile : puisqu'il constitue l'interprétation valable du texte allégué. S'il dépasse la conception conciliaire, il la contient dans son extension.

Du reste, toutes ces acceptions peuvent être comprises dans la terminologie suivante, couramment usitée depuis Franzelin —, plus claire parce qu'elle est plus synthétique, plus compréhensive des diverses acceptions historiques :

On appelle *Tradition* un *ensemble de documents* autres que l'Écriture Sainte, sources du travail théologique à des titres divers. Ce sont les décisions des Conciles, les écrits des Pères et des Docteurs, et de plus une collection de témoignages de toutes sortes, exprimant la Foi de l'Église durant une époque déterminée. Cet ensemble de documents, dès lors qu'il nous représente certaines vérités comme faisant partie de la Foi de l'Église, prend le nom de *Tradition orale*, de Tradition *non écrite*, ou Tradition *au sens restreint* (1).

(1) Scheeben, s'appuyant sur la conception de Franzelin et la développant, traite longuement cette acception très large de *dépôt verbal*. Il en indique bien les rapports avec l'Écriture. « Quant au rapport de convenance entre le dépôt verbal et le dépôt écrit, on distingue les traditions *constitutives*, nullement contenues dans l'Écriture, et les traditions *interprétatives* contenues dans l'Écriture (ou tirées de l'Écriture). Ces dernières se subdivisent en traditions *déclaratives* formellement contenues dans l'Écriture ou pouvant en être tirées par la seule explication du texte, et en traditions *inhérentes*, qui ne sont contenues dans l'Écriture que

D'autre part : Tradition est à peu près synonyme *d'enseignement*. Voilà un terme susceptible de double sens : C'est une doctrine, objet d'enseignement (on dira : l'*enseignement* supérieur, secondaire), ou bien c'est l'acte même qui transmet la doctrine. — De même à ce point de vue qui est proprement le point de vue théologique, le mot Tradition signifie surtout *l'acte d'enseigner* (sens actif), et secondairement la *doctrine*, objet d'enseignement (sens objectif). Évidemment la doctrine en question, c'est l'enseignement catholique tout entier : *Écriture* aussi bien que *Tradition orale*, ou comme on dit encore, *document écrit et document non écrit*. Cet ensemble porte le nom de *dépôt apostolique* total.

---

virtuellement ou par indications, mais qui peuvent être rattachées à son texte. On peut établir le rapport mutuel du dépôt verbal et du dépôt écrit, en disant : 1° que le premier n'est en somme que le commentaire vivant et authentique du corps de doctrine renfermé dans le second ; 2° ce commentaire n'est pas tiré de l'Écriture par voie d'exégèse ; il est absolument indépendant de l'Écriture, il subsiste par lui-même et comme l'Ecriture, il est né du principe de la révélation surnaturelle et soutenu par la même autorité divine ; il vivifie l'Écriture et la confirme formellement, tandis que sous le rapport matériel, il l'éclaire et la complète » (Scheeben, Traduct. Belet, t. I, p. 218-19).

En résumé :

La tradition au sens *actif* a pour objet le *dépôt apostolique total.* Celui-ci comprend le dépôt *écrit* — Ancien et Nouveau Testament — et le dépôt *verbal*: documents de toute sorte qui peuvent se subdiviser comme nous l'avons déjà fait, en *attestations officielles* et *attestations non officielles.*

On voit combien sont étroitement connexes le dépôt *écrit* et le dépôt *verbal.* Bien loin d'admettre une séparation qui en ferait des régions nettement circonscrites, ils ont des relations si intimes que quelques théologiens — v. g. Bellarmin et Newman — ont admis que tous les dogmes nécessaires aux fidèles étaient contenus dans l'Écriture. Seulement c'est la Tradition qui les tire de l'Écriture par le travail des Docteurs et des Conciles : c'est la condition indispensable pour que l'Écriture nous en donne une révélation certaine. Inutile pour le moment de nous attarder à discuter le bien fondé de cette opinion et son parfait accord avec les préoccupations du Concile de Trente. Voir Bellarmin, *de Verbo Dei*, liv. IV. c. 11. — Newman, *du culte de la Sainte Vierge.*— Vacant (*loc. cit.*).

Récapitulation

Nous avons terminé la première partie de notre tâche : *Exposition du dogme catholique de la tradition.*

Nous l'avons d'abord déduit du Nouveau Testament, et de la sorte nous l'avons envisagé dans sa connexion intime avec un autre dogme : l'Église, organisme vivant destiné à conserver et à propager la doctrine chrétienne (1).

Puis cette notion Scripturaire et Patristique, venant englober la notion Conciliaire, nous a fourni l'occasion d'élucider la terminologie actuelle.

La notion de *l'organisme enseignant* doit donc dominer toutes ces considérations.

En admettant ce *corps social*, un dans l'Espace et continu dans le Temps — vivant d'ailleurs

---

(1) Voilà donc ce qu'il faut entendre par une *démonstration théologique.* (Qu'on se rappelle l'objection protestante et rationaliste : p. 39).

d'une vie divine — nous concevons assez nettement *l'unité de la Tradition* assurée du côté du *Maître qui enseigne.*

Ce maître nous enseigne les traditions purement *orales,* transmises *de main en main* depuis les Apôtres : c'est le même maître qui nous donne la Tradition objective totale : *écrite* et non *écrite.*

En fin de compte, il nous *transmet* toujours un enseignement catholique et séculaire : *catholique* en vertu de l'universalité de cet organisme divin — *séculaire* (c'est-à-dire apostolique) en vertu de sa persévérance organique à travers les siècles.

Telle est l'unité de la Tradition, *du côté du maître* qui enseigne.

Reste à concevoir cette même unité, *du côté de la vérité enseignée.*

C'est la question qui s'impose maintenant à notre examen. Après une question de droit, c'est une question de fait. L'Église possède un droit *d'enseignement* et de *conservation.* De quelle nature est cette *conservation*? comment peut-elle se concilier avec l'*Évolution*?

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉVOLUTION DU DOGME

CHAPITRE PREMIER

Positions respectives des doctrines

Au sortir d'un de ces musées ethnologiques où sont réunis les échantillons de toutes les civilisations anciennes et modernes, où l'on peut étudier l'histoire si attachante et si variée des mœurs, des institutions et des croyances — notre méditation s'élève et domine d'un seul coup d'œil cette histoire immense. Alors, pour quiconque s'est pénétré de la pensée moderne, un mot du Credo scientifique résume tout et explique tout : « évolution ».

L'évolution : c'est un mouvement unique et fatal ; le genre humain a grandi comme grandit tout être. La raison s'est développée ; et nous en retrouvons l'histoire, comme on retrouve l'histoire d'un homme dans ses premières pages d'écriture, dans les vers qu'il fit à seize ans, dans les discours qu'il prononce à quarante.

C'est l'explication de tout — de tout sans ex-

ception — jusqu'à cette région que nous appelons région surnaturelle, tout ce qu'il semble y avoir de divin dans les origines de l'homme, dans les aspirations infinies, dans le mystère de sa destinée — tout cela ce sont des empreintes humaines; au jugement de la pensée moderne, c'est du divin que la Science est en train d'humaniser chaque jour. C'est du divin, qui ne vient point du dehors, mais du dedans. Il jaillit des profondeurs de l'esprit humain et de la conscience humaine.

Théorie séduisante pour nos ambitions humanitaires; promesses d'apothéose bien semblables à la tentation biblique : « Vous serez comme des dieux ».

Mais après tout, c'est un système et je n'ai qu'à rappeler en passant ce mot de Voltaire : « les systèmes sont comme des bulles de savon que l'enfant ne peut enfler outre mesure » ; alors que le système grandit, sa cohésion diminue. Plus on s'efforce de l'appliquer à l'universalité des faits, plus on voit s'approcher l'heure de l'irrémédiable banqueroute.

La thèse catholique, au contraire, ne consent pas à identifier dans une forme d'évolution unique les diverses manifestations morales, sociales, religieuses. Elle refuse énergiquement d'identifier l'âme humaine à une végétation quelconque, sou-

mise aux lois fatales et nécessaires de l'espèce. Elle croit à des actions directes par où le divin agriculteur, non seulement entretient la vie intellectuelle et morale, mais encore produit certaines lumières, excite certains mouvements particulièrement divins.

Suivant nos adversaires, le dogme serait un produit de l'évolution intellectuelle; et pour nous prouver leur dire, l'histoire en main, ils nous désignent les sources du dogme et ses transformations.

Ses sources: Il porte à son origine l'empreinte d'une fabrication humaine; ce sont des formules humaines, empruntées à des conceptions alors dominantes, à des systèmes philosophiques ou scientifiques maintenant démodés. Les Pères de l'Église n'ont-ils pas été tantôt Platoniciens, tantôt Aristotéliciens? La théologie de S. Thomas n'est-elle pas à chaque instant souillée par les grossières erreurs scientifiques du Moyen Age?

Les transformations du dogme: Ces formules humaines ont été soumises à de fréquentes variations: ou bien elles sont apparues lentement, progressivement — d'abord indécises et confuses — puis nettement formulées dans le symbole d'un Concile ou dans les puissantes méditations d'un Augustin, d'un Thomas d'Aquin.

Telles sont les opinions les plus accréditées

parmi ces théologiens de la critique indépendante. Mais il y a des écoles plus ou moins radicales, des évolutionismes plus ou moins négateurs du surnaturel.

Au dire du protestantisme *rationaliste avancé*, ce que nous appelons révélation n'est qu'un épisode de l'évolution universelle. Le sentiment religieux évolue comme évoluent toutes les facultés humaines. Or ce que nous appelons dogme est un produit de ce sentiment religieux : produit éphémère et changeant, phénomène qui apparaît et disparaît sur la mobile surface de cet Océan toujours inquiet, toujours dans un flux perpétuel : l'esprit humain. En tout cela rien que de naturel (1).

Au dire du protestantisme *conservateur*, il existe une révélation consignée dans l'Écriture, mais cette unique source de connaissance surna-

(1) Telle est la thèse radicale de M. Sabatier dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion*. On en trouvera une magistrale réfutation — tout entière formulée sur le ton de la polémique la plus modérée, la plus courtoise et la plus bienveillante — dans un article de Mgr Mignot, évêque de Fréjus : L'*Evolutionisme religieux* (Correspondant, 10 avril 1897). L'éminent prélat, tout en faisant la part la plus large aux modifications possibles, apportées à la forme extérieure de nos dogmes par les influences du milieu social, observe qu'elles ne pourront jamais en altérer

turelle est elle-même livrée au cours fatal de l'évolution naturelle. Elle en subit toute la destinée, toutes les vicissitudes, toutes les défaillances inévitables.

Ainsi, pour les uns la source est humaine ; pour les autres, la source est divine. Mais, de part et d'autre, l'évolution accomplit son œuvre où le divin s'abîme dans l'humain.

En quoi consiste l'affirmation catholique ?

Pour le théologien catholique, la source de la doctrine est unique : c'est *la parole divine* sous ses formes diverses — Écriture et enseignement traditionnel. Elle nous arrive proposée par l'organe vivant du magistère ecclésiastique.

Cette assertion peut-elle soutenir l'examen ? Rien de tel que la pratique et les faits pour décider une question. Où donc l'enseignement ecclésiastique puise-t-il quotidiennement ses dogmes ?

Un homme du monde intelligent vient à feuilleter un manuel de théologie pour se rendre compte des sources doctrinales : que trouve-t-il ?

Des documents de toute sorte : ici un texte de

---

le caractère fondamental. Pour le catholique, c'est une certitude.

On doit également à M. l'abbé Bricout une remarquable étude du livre de M. Sabatier (Revue du clergé Français, 1897).

la Bible, là une formule éditée par un concile, là une autorité de S. Augustin ou de S. Thomas d'Aquin, là des témoignages encore moins imposants, des formules de prières usitées aux premiers siècles, des médailles trouvées dans les catacombes. Puis de temps en temps, au milieu de cet amas de textes et de ces autorités, le raisonnement se glisse comme à la dérobée. Il y a des apparences de démonstrations : mais au fond elles reposent toujours sur des autorités telles que l'Écriture sainte, les Conciles, les Pères. Toujours, au point de départ du raisonnement, nous trouvons une autorité divine ou ecclésiastique.

Parviendrons-nous donc à débrouiller la méthode essentielle d'un manuel de théologie ?

Essayons.

La plupart des thèses de théologie contiennent un triple argument : *Écriture*, *Tradition*, *Raison théologique*. En quoi consiste ce dernier argument ? Consiste-t-il, comme on le dit parfois, à démontrer un mystère ? Non, c'est une expression impropre ; on ne démontre pas un mystère. L'argument consiste tantôt à démontrer que ce mystère est contenu dans l'Écriture ou la tradition —, ce qui n'est pas toujours visible du premier coup — tantôt à rendre ce mystère plus intelligible, au moyen de considérations ration-

nelles et le plus souvent ces considérations rationnelles sont empruntées à la tradition.

En tout cas, la raison n'est pas une source; elle est un *instrument*. Sur ce point la science sacrée peut soutenir comparaison avec d'autres méthodes. En bien des sciences, on se sert de mathématiques, non pas à titre de sources, mais à titre d'instruments; car, en tout ordre de science, il faut distinguer d'une part la logique ou le calcul qui sont des *instruments* généraux — et, d'autre part, les *sources* spéciales à chaque ordre de science, *les faits primitifs* qui peuvent être historiques, physiques, chimiques, astronomiques.

De même en Théologie, il y a des points de départ *ou faits primitifs*, source de la science : ce sont l'*Écriture* et la *Tradition* (1).

Est-il vrai que la tradition ne soit point une *source* légitime pour le travail théologique, mais une corruption de la vérité révélée, une infiltra-

(1) L'apologétique a pour but d'établir le caractère transcendant et la certitude historique du fait de la révélation; mais *une fois cette œuvre accomplie, l'œuvre théologique commence*. (Notons toutefois qu'une certaine apologétique peut être appelée intrinsèque à la Théologie : celle qui consiste à bien faire comprendre le dogme proposé, à dissiper les malentendus, à montrer les convenances de la Révélation avec l'esprit humain).

tion d'éléments humains et de systèmes philosophiques dans le Credo primitif? C'est toute la question présente.

A parler rigoureusement, c'est toute la question de l'évolution du dogme; elle dépend de l'idée qu'on se fait de la tradition. *Pour le catholique, au cours de l'évolution, le dogme reste immuable à cause de la tradition. Pour le protestant, au contraire, l'évolution n'est qu'une instabilité perpétuelle du dogme.* Pourquoi? à cause du *travail humain.* Ce que nous appelons Tradition, le rationaliste l'appelle travail humain. Pour le catholique, le dogme c'est l'Écriture Sainte et la *Tradition* (c'est l'ensemble des documents non écrits, y compris les décisions conciliaires): pour le protestant, le dogme est l'Écriture Sainte, plus *le travail humain,* c'est-à-dire les *décisions conciliaires,* sanctionnant les formules athanasiennes ou cyrilliennes: ce que M. Harnack appelle l'*escamotage des nouveautés* (1).

---

(1) « *L'inspiration attribuée aux Conciles* n'avait point pour conséquence leur droit d'enseigner à l'Église de nouvelles révélations ; mais au contraire — pour preuve d'une assistance particulière de l'Esprit Saint — ils alléguaient les témoignages certains de l'antique Tradition. Et pourtant les Conciles en ont pris occasion pour de nouvelles formules dogmatiques. Dans quelle mesure ils s'y sont livrés, c'est ce que montre le cours

Ainsi la question présente est bien définie :

La tradition peut-elle être tenue comme source légitime où le théologien puisera la vérité révélée? Des sources étrangères ne viennent-elles point s'y mêler? Sur ces questions, l'immense majorité des protestants et des rationalistes s'accordent contre l'Église catholique. Cette unanimité sur un seul point est chose si rare qu'il faut en profiter.

Aussi nous ne chercherons pas à établir la divinité partielle ou totale de l'Ancien et du Nouveau Testament; nous assumons une autre tâche sur un point où nous avons *l'avantage de trouver nos adversaires unis dans un même sentiment.* Mieux vaut avoir à faire à une théorie définie que de se trouver en face d'hypothèses multiples et confuses dans une sorte d'anarchie scientifique.

Nous ne chercherons pas non plus à savoir si tout *ce qui est dans la tradition* était déjà de quel-

---

des disputes théologiques... En dépit de toutes ces nouveautés, on affirmait que les nouveautés ne s'introduisaient jamais dans l'Église ». (Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 104). Il est évident que l'auteur de cette *Histoire des dogmes* ignore — ou feint d'ignorer — la distinction élémentaire entre le dogme de l'Inspiration et celui de l'Assistance promise à l'Eglise.

que façon contenu dans l'Écriture ; la question actuelle est celle-ci :

Nous nous bornons à supposer un *dogme formulé par la tradition orale*, c'est-à-dire par un concile ou par l'enseignement des docteurs (1) et à nous demander *s'il est vrai que le dogme soit une altération de la vérité contenue dans le dépôt écrit ?*

Est-il vrai, suivant l'affirmation des protestants rationalistes, *qu'on puisse suivre ce travail d'altération, qu'en y regardant de près on distingue les surcharges et les interpolations faites au dépôt écrit ?*

Ou bien encore est-il vrai que l'exposition théologique — l'usage de la raison qui intervient pour expliquer et systématiser le dogme — soit une intervention malheureuse, une déviation plutôt qu'un progrès théologique? Est-il vrai, par exemple, lorsque S. Augustin compare le Verbe divin au Verbe humain, et lorsqu'il poursuit cette comparaison dans ses conséquences — est-il vrai que ce soit une infiltration philosophique, corruptrice de la révélation, provenant de l'école de Platon et des rêveries alexandrines?

En un mot : *le travail logique dans ses rapports*

(1) L'enseignement des Docteurs n'est l'enseignement traditionnel — *au sens strict* — que dans certaines conditions que nous avons spécifiées plus haut (p. 106 et sq.).

avec la tradition, — telle est la question qui doit nous occuper.

Suivant notre habituelle méthode, nous nous placerons presque toujours au point de vue *expositif* afin d'éviter les subtilités hargneuses de la polémique.

Nous chercherons d'abord à comprendre ce que pensent les théologiens catholiques : puis nous nous demanderons quelle est sur le même sujet la portée des objections et des théories rationalistes. En d'autres termes, nous étudierons d'abord le *développement logique du dogme* dans ses rapports avec le *sens catholique* et le *magistère ecclésiastique* — puis les *prétendues altérations doctrinales* que nous signale la critique contemporaine.

CHAPITRE II

Le sens catholique et le développement logique

I. — Du sens catholique.
II. — Immutabilité objective: expansion logique.
III. — Comment progresse l'intelligence du dogme.

Considérant l'Église comme une *autorité vivante* (en langue théologique: un *magistère*) — nous avons distingué deux sortes d'attestations : *attestations officielles* du magistère, — *attestations non officielles*.

Nous pouvons d'abord nous demander *quelles sortes de modifications ont pu se produire avant l'attestation officielle*? En d'autres termes, examiner *l'évolution logique préparatoire à la définition du dogme.*

En plus d'une circonstance, à la suite d'une hérésie ou d'un débat théologique, un dogme apparaît défini par la voix d'un pontife ou d'un concile.

Il semble une nouveauté ; et à ce titre il est diversement apprécié par les historiens des dogmes : *Évolution*, disent les uns, — Manifestation du *Sens catholique*, répondent les autres.

Au fond, il peut bien se faire qu'on soit du même avis malgré la diversité des expressions : l'évolution des conceptions dogmatiques va précisément nous apparaître comme la manifestation progressive du sens catholique.

I. — Il importe de définir la notion du *Sens Catholique*. Ici surtout le rationalisme nous reproche de prendre le change, de donner comme révélation ce qui est purement et simplement un fait d'évolution. Voyons bien de quoi il s'agit.

A telle époque — au V[e] siècle, par exemple — en tel point de la catholicité, une doctrine a surgi comme par une explosion spontanée du sentiment public. Elle a revêtu contre les novateurs le caractère d'une protestation. Une coterie de raisonneurs byzantins était venue soutenir que Marie ne peut mériter le titre de Mère de Dieu. Contre cette affirmation le sentiment populaire se soulève et sans avoir besoin de longues discussions,

sans se préoccuper des ergoteries d'école, il revendique pour Marie le titre contesté.

A telle autre époque, dans une importante fraction de l'univers catholique, en Orient par exemple : c'est la croyance à l'Immaculée Conception de Marie qui se manifeste par des témoignages éclatants.

D'où viennent ces croyances ? Sont-elles le fruit d'une révélation spéciale ? Proviennent-elles de la révélation primitive conservée dans toute sa pureté ? Faut-il, au contraire, y voir le produit d'un de ces courants intellectuels fréquemment constatés dans les collectivités religieuses ou nationales, se transformant insensiblement sous l'influence de mille circonstances, soumis au contact dissolvant des doctrines étrangères ? En un mot, ne faut-il pas admettre avec le rationalisme que ces phénomènes dogmatiques appelés manifestations du sens catholique sont le résultat d'un certain travail séculaire et d'une transformation lente opérée dans le dépôt apostolique ? Ou bien faut-il regarder ce sens catholique comme une sorte d'illumination quotidienne et de révélation permanente opérée sous l'influence de la grâce dans le corps social de l'Église ?

Notre réponse sera bien simple. Assurément le surnaturel ne cesse d'agir efficacement : mais sans admettre une révélation quotidienne, il nous

suffit d'*un développement logique* dont nous allons tâcher de saisir le caractère (1).

Dans l'Église, comme dans tout corps social, il existe *un esprit public* dont la source — parfois très éloignée — se dissimule au fond des obscurités du passé.

Quand il s'agit d'une société quelconque, cette source de l'esprit public est un ensemble de principes qui peut-être ne furent jamais nettement définis. De leur ensemble découle pourtant l'esprit du corps social, ou, comme on dit parfois, la « *Conscience collective* ».

Petit à petit, par une inconsciente logique, par un travail latent de l'esprit public — après que l'idée primitive a profondément pénétré la masse des intelligences — elle s'épanouit en conséquences nombreuses : théories qui sont dans l'air sans que personne les formule explicitement — conclusions universellement adoptées, sans que jamais une formule rigoureuse vienne les définir et les sanctionner.

C'est ainsi qu'une génération lègue son esprit aux générations qui suivent. Héritage complexe, multiple et divers. Il est souvent difficile d'en dresser un inventaire exact ; mais que cet héri-

(1) Moehler, dans sa Symbolique, a très bien compris ce point de vue.

tage existe, qu'il y ait continuité, transmission héréditaire des doctrines, c'est un fait indéniable.

Tels sont les éléments, faciles à reconnaître *dans l'Église comme dans tout corps social*. D'une part un *dépôt primitif* non formulé, non défini (1), d'autre part un *travail lent*, insensiblement progressif. Il s'exerce sur le dépôt primitif et se traduit finalement par des jugements, en apparence spontanés, par des affirmations dont il est difficile de découvrir l'origine historique.

Aussi bien, pour comprendre la profonde signification de ces mots : *sens catholique, sentiment catholique*, il est utile de rapprocher ces expressions de toute une catégorie de sens et de sentiments, fort divers au premier abord, mais auxquels nous reconnaîtrons une physionomie commune, si nous voulons les étudier attentivement.

Que veut-on dire quand on parle de *sens pratique, sens artistique, sens critique, sens moral ?*

Dans toutes ces différentes acceptions, le mot *sens* caractérise certains jugements ou certaines décisions qui semblent émaner d'un pur sentiment instinctif et spontané, indépendant de tout travail scientifique et mental. Il semble en être

(1) Bien entendu, il ne s'agit pas de la *totalité* du dépôt primitif — mais de certaines vérités qui peuvent s'y trouver, implicites et non encore définies.

ainsi : mais en réalité un travail latent a précédé la formation de ces jugements; il a, pour ainsi dire, préparé leur soudaine explosion. Nous allons le faire voir par des exemples.

Laissons de côté ce qui concerne l'Église. Au lieu de considérer un corps social, envisageons des individus. Considérant une intelligence isolée, que faut-il entendre par ces expressions : le *sens pratique*, le *sens artistique*, le *sens critique*, le *sens moral?* Nous retrouverons partout les mêmes éléments, qui justifient cette appellation commune. Dans chacun de ces cas, dans tous ces ordres divers le mot *sens* désigne tout à la fois un *dépôt intellectuel* et son *utilisation logique* ; d'une part, un certain nombre de principes cachés — d'autre part, le travail obscur qui les met en usage. Ce n'est pas seulement la possession habituelle d'un certain nombre de principes et de règles, mais en outre le travail inconscient et spontané qui applique les règles et qui va comme instinctivement des principes aux conclusions.

Voici, je suppose, un ingénieur ou un architecte : ils appliquent presque machinalement certaines règles devenues familières. Il en est de même bien souvent de l'artiste ; et de là vient ce préjugé que le génie artistique se passe des règles : en réalité, c'est un instinct qui commande chez lui l'application même des règles, parfois l'applica-

tion de règles supérieures, de formules inconscientes qui le dirigent jusque dans les plus audacieuses conceptions de son génie.

Il en va de même du *sens critique* : son procédé n'est point toujours le raisonnement scientifique. Il lui serait difficile de justifier tel ou tel arrêt, formulé pourtant sans hésitation. Car le sens critique est doué chez certains hommes d'une admirable sûreté. Comment cela? N'est-ce pas en vertu de règles appliquées instinctivement, en vertu de données fondamentales et de principes dont l'utilisation est généralement inconsciente?

Dirons-nous que tout cela est affaire de sentiment aveugle? — Non; qu'il y ait sentiment, soit. Qu'il y ait instinct, nous le voulons bien encore. Mais non point sentiment aveugle, non point instinct aveugle.

Nous pourrions encore examiner ce qu'on appelle le *sens moral*, y constater la présence de jugements instinctifs et spontanés. Le syllogisme qui les a produits se perd dans les profondeurs de l'inconscience; nous pouvons dire qu'ils sont *irrationnels* sans être *déraisonnables*.

En résumé :

Sens pratique de l'ingénieur, sens artistique du musicien, sens critique de l'historien, sens moral de l'homme vertueux, tout cela suppose un fait incontestable, une explication seule plausible : le

travail inconscient de l'esprit. Et ce travail inconscient suppose lui-même des données, des connaissances habituelles, acquises ou innées — peu nous importe pour le moment, — connaissances et données dont le dépôt existe au plus intime de nous-mêmes.

En d'autres termes, tous ces jugements, que nous attribuons à un sens ou à un sentiment, exigent la présence de deux éléments : *La mémoire*, chargée de conserver *le dépôt* des règles des principes et des notions fondamentales, sans y réfléchir et sans raisonner, parfois même sans connaître d'une façon distincte le contenu de ce dépôt, — puis le *travail inconscient*, utilisation du dépôt : il le met en œuvre et le fait *fructifier*.

Dépôt et *mise en œuvre* du dépôt, voilà toute la théorie d'un de ces sens nombreux dont on méconnaît trop souvent la nature, auxquels on attribue faussement les termes mal définis de sentiment aveugle et d'instinct aveugle.

Toutes ces considérations se vérifient encore plus sûrement s'il s'agit d'une doctrine pratique : elle est plus durable parce que la pratique grave plus profondément la doctrine dont elle est l'application : elle fructifie mieux parce que la pratique conserve le dépôt et fait fructifier ses conséquences.

Mais revenons au *point de vue social* : nous y

retrouverons les mêmes éléments. Même développement intellectuel pour le peuple et pour l'individu : dans cette collectivité d'âmes, il se trouve une *conscience* générale et diffuse, fidèle gardienne du *dépôt* ; il se produit un *travail progressif*, fécond en conséquences. Quand certaines idées ont une fois imprégné l'esprit public, elles ne tardent pas à fructifier ; au bout de quelques années, elles forment un vaste système d'opinions, d'axiomes ou de préjugés, dérivés des idées primitives.

Il semble que ces conséquences apparaissent spontanément. Elles jaillissent comme de source sans qu'on puisse exactement rendre compte de leur origine. Elles débordent les profondeurs de la conscience, ainsi que d'une nappe d'eau souterraine s'épanche parfois la source d'impétueux torrents. On peut dire que c'est *une source*, on peut y alimenter l'*étude théologique*. Seulement il ne faut pas oublier que l'origine est plus haute et plus lointaine.

C'est ainsi qu'apparaissent les sources, quand même leur limpide contenu viendrait de bien loin. Et de fait, pour l'homme du peuple, c'est une source parce que l'eau est apparue dans cet endroit. Pour le géologue, la véritable source est là-bas, sur ces collines alpestres que vous voyez à l'horizon.

Ainsi pour l'historien : car le véritable historien est géologue à sa manière. S'il se contentait d'un coup d'œil superficiel, il ne verrait pour une doctrine d'autres sources que les documents écrits où elle est explicitement manifestée une première fois. Si l'historien est vraiment philosophe, s'il sait pénétrer les couches profondes de l'âme humaine et de la vie sociale, la source est à ses yeux plus profonde et plus lointaine. Elle est dans ces infiltrations souterraines qui constituent l'esprit public, qui imprègnent toute la masse d'un peuple, et qui remontent même aux origines d'une civilisation. C'est ainsi qu'une idée peut revendiquer une généalogie authentique. Le penseur devra la retrouver dans la conscience collective d'une société ; et cette conscience collective elle-même doit son origine à quelque grand fait doctrinal ou social.

Aussi bien, l'Église possède *sa conscience collective, son sens catholique.* En présence des manifestations multiples de cette conscience, des sentiments qu'elle inspire, des jugements qu'elle dicte, des doctrines orales ou écrites qui sont le fruit de son développement — en présence de tous ces faits et de toutes ces sources — il y a deux attitudes possibles pour l'historien du dogme. Le point de vue étroit, l'intelligence ma-

térielle des choses s'arrête à la source extérieure et superficielle, je veux dire aux documents historiques et aux petits faits sans pénétrer jusqu'au courant des idées et au développement des théories. Au contraire, un coup d'œil plus compréhensif saura bien reconnaître dans ces faits particuliers les manifestations partielles du sens catholique. Il saura en comprendre et en suivre l'évolution.

II. — Par une suite de comparaisons psychologiques et sociales, nous avons pu donner une idée du *sens catholique*. Nous avons comparé la conscience de l'Église à une âme quelconque, individuelle ou collective. Mais ce n'est là qu'un élément de l'évolution dogmatique : *élément organique et subjectif* qui suppose *un élément objectif*. Cet élément objectif est *la vérité dogmatique elle-même*, vivant et fructifiant par l'expansion de ses conclusions logiques. Si l'on veut un fidèle exposé de la doctrine universellement professée — depuis S. Augustin et Vincent de Lérins jusqu'à nos jours, cette vérité objective s'impose à notre attention : sa vie et son expansion féconde en conclusions rationnelles (1), voilà ce qu'il faut concilier avec son indéniable immutabilité.

(1) Hurter a fort bien dit : « Si quælibet scientia inter

Pareille immutabilité semble chimérique à bon nombre de nos contemporains. Elle cadre mal avec leur état d'esprit, persuadés qu'ils sont d'une absolue relativité des connaissances humaines. Pour eux, toute vérité est temporaire et caduque; la science marche d'approximations en approximations.

Une saine philosophie ne saurait accepter ces vues sans les préciser et les corriger: elle doit y faire la part de la vérité et la part de l'erreur.

On distingue dans la science certaines vérités qui demeurent, dont l'*expression seulement* acquiert plus de précision et d'exactitude scientifiques, certaines vérités générales, certaines lois, dont la formule peut bien être susceptible d'une plus rigoureuse approximation, mais dont l'identité substantielle persévère (1).

---

homines profectus est capax, ejusmodi profectus capax erit scientia fidei: id est Theologia. Præterea veritates revelatæ hinc quidem non sunt lapidum instar, sed *instar seminum et quo altiores, eo fecundiores conclusionumque feraciores* ». (Theol. dogmat. t. I, p. 223). Cette *fécondité* de la vérité est précisément le secret de l'évolution doctrinale.

(1) En ce qui concerne les sciences naturelles, ce point de vue a été remarquablement développé par Agassiz (De l'espèce et des classifications, p. 222). L'illustre naturaliste génevois insiste sur l'identité foncière que très souvent l'on peut constater, en compa-

La logique positiviste ne voit dans la science qu'une pure collection de faits. Volontiers elle souscrirait à la fameuse formule de Magendie : « Des expériences, rien que des expériences, sans mélange de raisonnement ». De la sorte, elle compare la science à une mosaïque, s'accroissant toujours *extérieurement*, par *juxtaposition* de nouvelles pièces, à un réseau dont chaque fait vient amplifier les mailles.

Ce point de vue est absolument contesté par les savants les plus illustres, qui ne se sont pas aveuglément inféodés à la méthode positiviste (1).

---

rant — d'une part, *la conception initiale, vulgaire,* — d'autre part, *la définition précise,* telle que la fournissent les procédés logiques et scientifiques. — Nous avons invoqué son témoignage et nous nous sommes efforcé de généraliser sa théorie dans notre article sur l'*Évolution systématique des sciences* (Voir l'appendice qui termine le présent volume).— Enfin M. J. Martin, dans la Revue Philosophique (Janvier 1897) a donné une très originale et profonde théorie de la *Démonstration philosophique*, conçue comme une déduction ostensive, se bornant à *développer le contenu d'un concept*. C'est une *ostension*, l'ἀπόδειξις des Grecs. Affirmer un tel mode de démonstration, c'est précisément concilier *l'immutabilité objective* de l'idée avec son *évolution logique.*

(1) Consulter un fort curieux ouvrage : *L'idée et le fait en biologie*, par J.P. Durand (de Gros). Il s'adresse,

Il fausse absolument la notion véritable de l'évolution logique, suivant laquelle une vérité est *une semence qui germe en développant son contenu.*

Juxtaposition extérieure et développement intime, sont deux théories bien distinctes, bien opposées. — Autre chose est l'accroissement du cristal dans l'eau mère, autre chose l'expansion du germe.

La seconde théorie est celle qu'adopte la théologie catholique depuis Vincent de Lérins. La vérité est une semence. Quand le gland est devenu un chêne vigoureux, il semble qu'il soit tout autre. Qu'on se détrompe : il y a dans l'espèce séminale quelque chose de constant et d'inaltérable qui doit toujours être reconnu dans ses exubérantes végétations. Ainsi en est-il de l'Idée (1).

---

dit l'auteur « aux biologistes qui veulent bien penser et n'être pas de simples entasseurs de faits ». La polémique soutenue par M. Durand contre M. Charles Richet est des plus instructives.

(1) On parle souvent de l'*édifice de la science*, à laquelle chaque travailleur apporte sa pierre. Cette image pourrait bien être empreinte de préjugés positivistes et nous conduire à ne voir dans les sciences que des collections de faits. Toute science est un arbre qui grandit, une logique qui se développe par la poussée interne, par la vitalité de l'idée primordiale.

Telle était la pensée de Vincent de Lérins.

« Mais, dira-t-on, n'y a-t-il dans l'Église du « Christ aucun progrès ? Si assurément, et un « très grand progrès. Ce serait trahir l'huma- « nité, ce serait desservir Dieu que de s'y oppo- « ser. Toutefois c'est un progrés, ce n'est pas une « altération de la foi. Qui dit progrès, dit déve- « loppement ; qui dit altération, dit corruption. « Il doit donc y avoir croissance, il doit y avoir « progrès... de l'intelligence et de la science, « *mais dans la persévérante identité du dogme et* « *de l'interprétation* ».

« La croyance religieuse (*religio*) imitera donc « les corps organiques dont l'évolution expan- « sive, au cours des années, n'empêche point « l'identité (1) ».

(1) Commonitorium, c. 13 : « Sed forsitan dicit aliquis : Nullus ne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis ? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur ? Sed ita tamen, ut vere profectus ille sit fidei, non permutatio. Si quidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquæque res amplificetur ; ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur et vehementer proficiat, non minus hominis quam totius Ecclesiæ, ætatis ac seculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere, *in eodem scil. dogmate*, eodem sensu eademque sententia. Imitetur

Ainsi la vérité, au cours de son évolution, demeure *objectivement identique*. A certains moments, ses manifestations *explicites* peuvent s'obscurcir. Certains éléments, certains aspects de la vérité sont moins accentués dans l'enseignement des Docteurs : d'où les apparences de variation et de défaillance — ou bien, au contraire, un certain progrès *modal et subjectif*. — Mais dans la *conscience collective* se conserve le courant traditionnel : telle une nappe d'eau s'infiltre dans les profondeurs d'un sol argilo-sablonneux. Bien plus, l'historien du dogme doit accorder que certaines vérités ont été totalement obscurcies et oubliées dans quelques Églises particulières : le lit souterrain du fleuve a pu se rétrécir en quelques endroits. S'il s'agit de vérités secondaires, quelques docteurs catholiques ont pu les contester, même les nier absolument. Une heure vient où le courant doctrinal, obscurci par des préjugés locaux, enseveli dans les sables mouvants de la controverse — oublié dans ses conséquences pratiques — devra vaincre tous les obstacles — triompher du sophisme et de l'ignorance — jaillir au grand jour. L'Église infaillible parle :

---

animarum religio rationem corporum, quæ licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quæ erant permanent ».

elle a scruté les profondeurs du sens catholique : elle promulgue et définit (1).

C'est ainsi qu'il faut perpétuellement rapprocher la doctrine de l'*autorité infaillible* et la notion du *sens catholique* sans jamais les perdre de vue.

Nos adversaires protestants nous reprochent fréquemment ce qu'ils appellent une « *psychologie mécanique* » une « *règle extérieure* » aux âmes. Il est facile de voir que la doctrine de l'*autorité* mieux comprise — jointe à la notion du sens catholique, fait tomber ce préjugé. Si l'autorité est l'*âme* de la société ; si comme telle, elle in-

(1) Voir Hurter. Il cite plusieurs exemples. « C'est ainsi que les successives opinions des protestants, qui admettaient tantôt cinq, tantôt quatre, tantôt trois sacrements, ont déterminé le concile de Trente à affirmer *le nombre septennaire*, comme un nombre précis et exact — enseignement jusqu'alors moins explicite et moins pressant.

« Ainsi encore l'Église a reconnu expressément dans le Christ *les diverses parties de la nature humaine*... Elle a mis plus d'insistance à enseigner contre les semi-pélagiens la nécessité de la grâce, même pour le point de départ des œuvres salutaires (*salutis initium*) et pour leur terme (la persévérance) — bien que ces vérités fussent contenues dans l'universelle proposition qui affirmait la nécessité de la grâce, pour toutes les œuvres salutaires ». (Theologia generalis, I, 138).

Voir les autres exemples cités par le savant professeur : *sainteté originelle de Marie — baptême des hérétiques* etc.

forme l'organisme, elle est intérieure à cet organisme. D'ailleurs, le dogme qu'elle définit était déjà intimement présent au *sens catholique* : à ce point de vue encore, ce n'est point une règle extérieure qui s'impose; c'est le *dépôt* primitif, d'abord implicite, qui s'affirme et devient explicite par la définition du magistère ecclésiastique (1).

Encore une fois, constatons que le protestantisme est *individualiste*. Il n'a pu comprendre dans une société autre chose que des *unités juxtaposées à la façon d'atomes*, agissant par conséquent *extérieurement*, sans lien d'unité véritable.

---

(1) On l'a dit fort justement: « Ni les conciles, ni les papes ne définissent aucun dogme qui n'ait été d'abord présent de façon ou d'autre dans la conscience des vrais croyants *unis par la grâce à l'âme immortelle de l'Église*. Cela même permet de répondre aux adversaires qui nous plaignent et qui s'indignent qu'une autorité extérieure vienne gouverner notre conscience et lui imposer du dehors des obligations de croire et d'agir... L'autorité de l'Église n'est pas extérieure à nos âmes; sa foi n'est pas quelque chose d'extérieur à notre foi, sa pensée est notre pensée, sa parole est notre parole même en tant que nous sommes catholiques, et donc nous ne sentons pas dans son gouvernement l'autorité extérieure et tyrannique que l'on croit y découvrir ». (*Discours prononcé par M. Fonsegrive à la séance de clôture de la Conférence S. Paul, S. Thomas, 1897*).

Seule la conception catholique est une conception sociale.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons montré comment certaine fraction de l'École traditionaliste avait compris cette fécondité évolutive, cette puissance expansive de l'idée — comment on avait reconnu son intime connexion avec l'acte de la Tradition. C'est *la même idée* qui se *développe et fructifie*, tandis qu'à travers les siècles elle se transmet *traditionnellement* de génération en génération. Nous avons vu comment Lamennais a partiellement reconnu cette vérité, comment il l'a malheureusement altérée sous l'influence de préjugés révolutionnaires — fortifiés par une superficielle philosophie de l'histoire.

Les exagérations doivent être mises sur le compte du malheureux auteur de l'*Indifférence*. Mais la théorie, sainement comprise, est ancienne et nouvelle dans l'Église. Le tort de Lamennais fut de voir une seule évolution, de faire sortir toute religion d'un seul germe primitif. Mais si nous considérons plusieurs germes, plusieurs dogmes révélés, et si nous suivons dans l'histoire leur développement — au lieu de l'évolution unique source de toute religion d'après Lamennais, nous reconnaîtrons plus exactement des évolutions partielles s'opérant les unes au sein

de la vérité révélée, les autres sur le domaine de la raison naturelle, en vertu de la force expansive des idées.

Tel est un des principaux points de vue adoptés par le cardinal Newman dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (1).

Dans cet ouvrage, abondent les vues philosophiques les plus pénétrantes et les plus originales. Nous y comprenons le développement d'une idée : elle devient comme un sujet d'expérience et d'observation : à la lettre, nous assistons aux phénomènes de sa vie. Sous nos yeux, elle grandit et fructifie comme un être vivant.

Je sais tel de nos mathématiciens les plus profonds pour qui les formes supérieures de l'algèbre ont une vie propre, véritables fonctions organiques, espèces idéales, que l'on peut classifier comme de vulgaires habitants du Jardin des plantes. Newman s'est placé à ce point de vue réellement organique : un de ses chapitres les plus suggestifs est intitulé : « POUVOIR D'ASSIMILATION DE L'IDÉE ».

Il aime cette métaphore, il la poursuit avec complaisance jusque dans ses derniers détails.

---

(1) On a discuté quelques-unes des expressions de Newman — et même la valeur théologique de sa conception générale. Nous la croyons fidèlement exprimée par les développements qui vont suivre.

Si l'idée peut s'assimiler, s'incorporer d'autres idées, c'est qu'elles forment entre elles des constructions réelles, de véritables assemblages logiques ; il y a des idées capitales, c'est-à-dire des idées souveraines, desquelles dépend l'intelligence d'autres idées ; de même que dans les corps célestes il y a des groupements stellaires — parce que telle planète entraîne dans son orbite des satellites prisonniers, — de même dans l'orbite de certaines idées dominantes, il y a des idées secondaires.

Et l'on comprendra facilement que plus une idée se fortifie et se précise dans le progrès des intelligences humaines, plus elle devient dominante et capitale — groupant sans cesse autour d'elle les autres idées vassales et sujettes. Voilà ce que Newman entendait par le *pouvoir assimilateur* de l'idée.

Pourquoi cette métaphore empruntée à la nutrition ? Parce que de même que dans la nutrition du corps humain, les molécules viennent d'elles-mêmes s'assimiler, c'est-à-dire se placer sous la dépendance du tissu primitif chacune au lieu qui lui convient, tantôt pour s'incorporer dans un os, tantôt dans une muqueuse ou un cartilage, de même le progrès de l'idée se fait par l'assimilation logique : chacune venant se rattacher à celle qui lui convient, comme si elles formaient des grappes

abondantes — ou bien encore ainsi que les pierres d'un édifice, pierres dont l'assemblage pour être idéal, n'en est pas moins architectural, durable et résistant.

Qu'il y ait de réelles connexions logiques entre divers ordres de vérités — que par suite de ces connexions (ou au contraire, du défaut de connexion) les unes conspirent harmonieusement, s'unissent et s'associent en des systèmes cohérents — tandis que d'autres se repoussent, tout cela est incontestable.

C'est ainsi que les dogmes catholiques peuvent être systématisés : c'est ainsi qu'ils sont susceptibles d'une meilleure et progressive exposition. Voilà donc une première application et une première interprétation de la métaphore chère à Newman.

En outre, le dogme catholique peut s'*incorporer* d'autres vérités. Il s'assimile ce qui est assimilable quand il admet les vérités naturelles à s'associer avec lui dans un système cohérent. Et il rejette ce qui est rebelle à l'assimilation. Le dogme est essentiellement intolérant, comme l'est un corps vivant pour toute molécule hétérogène.

Et ce peut être là une autre interprétation de Newman. En ce cas, il exprime poétiquement une doctrine qui est commune parmi les théologiens. Ceux-ci jugent que le domaine (*indirect*)

du Magistère déborde le champ restreint des vérités strictement dogmatiques. A ces vérités viennent se *rattacher*, par des liaisons multiples, des vérités de provenances variées.

Ainsi elles se rattachent au dogme :

A titre de conclusions déduites rationnellement des principes de foi : c'est le sens le plus naturel que l'on envisage, en décrivant la vérité comme une semence fertile, capable de fructifier dans les intelligences humaines.

A titre de vérités concordantes et symphoniques (1). Ainsi certaines doctrines philosophiques cadrent mieux avec l'ensemble des dogmes et leur fournissent une base de systématisation plus satisfaisante par sa cohésion.

A titre de moyens : telles sont, dans l'ordre moral et pratique, les affirmations relatives à la discipline, aux réglements ecclésiastiques, à certaines formes de vie religieuse.

Telles sont les différentes sortes de vérités vis-à-vis desquelles la vérité dogmatique manifeste son pouvoir assimilateur.

En somme — on ne peut comprendre l'élément essentiel de l'évolution du dogme, si l'on méconnaît cette puissance *expansive* et *assimilatrice* de

(1) *Habitu resonantiæ vel dissonantiæ,* disent les théologiens.

l'idée. La plupart des malentendus viennent de ce que nos adversaires n'ont pas compris cette notion.

Ou bien, l'ayant comprise, ils se la sont appropriée: de la sorte, il n'ont pas voulu reconnaître le bien de l'Église catholique. Ils ignorent ou feignent d'ignorer les grandes conceptions d'un Vincent de Lérins, d'un Mœhler, d'un Newman.

De la sorte, l'histoire du dogme leur paraît un perpétuel démenti aux prétentions théologiques; ils le constatent avec des airs de triomphe. Triomphe facile: qu'ils en jouissent à leur aise. Nous aussi nous admettons cette force expansive et ce développement logiques. Nous n'y voyons qu'un témoignage de vie et de fécondité.

Nous l'admettons non seulement *avant* la définition, mais *après* la définition. Car nos adversaires nous objectent également le travail postérieur aux Conciles, travail d'exposition au sein des écoles théologiques. Et le plus souvent ces griefs s'enchevêtrent confusément. Il est rare qu'une Histoire des dogmes distingue nettement ces deux faits, pourtant essentiellement différents au regard de la théologie catholique. Une pareille confusion est chose naturelle au point de vue rationaliste. Pour cette école, la définition conciliaire est un fait théologique comme un autre, — un *moment* dans l'histoire du dogme — produit

des causes naturelles, enchâssé dans la trame homogène des faits évolutifs, où la critique ne perçoit aucune différence entre le divin et l'humain.

Pour le catholique, au contraire, pareille homogénéité serait un contresens théologique. *Le travail préparatoire à la définition* est un travail dont le résultat est consacré : envisagé dans son terme, et sous les garanties de l'assistance divine, il constitue *un fait transcendant*, il n'est point exclusivement soumis *aux lois humaines* d'une évolution doctrinale quelconque. Le *Magistère* intervient comme principe supérieur : c'est un principe directeur, âme de la doctrine, ainsi que le principe vital est directeur du développement embryonnaire.

En général, *il n'en est point de même du travail logique, postérieur à la définition.*

Il ne se présente pas avec les mêmes garanties d'autorité et d'assistance — il ne jouit pas de la même consécration. Pourtant nous avons indiqué dans quelles conditions l'enseignement des docteurs et des écoles, même postérieur à la définition, s'impose au respectueux assentiment des fidèles.

Au sujet de cette forme du travail théologique, il y aurait à répéter presque tout ce que nous avons dit du travail préparatoire. Les idées de Vincent

de Lérins — relativement à la croissance de la vérité révélée, à sa végétation expansive — demeurent encore vraies si on les applique au travail des écoles qui exposent le dogme : « progrès de l'intelligence et de la science, mais dans la persévérante identité du dogme et de l'interprétation » (1).

III. — Tâchons maintenant de préciser la nature du progrès théologique.

Tout d'abord, nous rejetons la théorie rationaliste de Gunther, véritable type de l'évolutionisme moderne en matière de dogmatique et comme telle condamnée par Pie IX et le Concile du Vatican.

Pour Gunther, il ne s'agit que d'un progrès philosophique et rationnel quelconque. L'intelligence de la révélation est soumise à ces lois d'évolution et de mutabilité — que les hégéliens et les positivistes se plaisent à retrouver en tout être et en toute science. Aucune notion fixe : la théologie, tributaire de la philosophie, est soumise à toutes les vicissitudes de son perfectionnement. Pour définir le dogme, l'Église doit se contenter de conceptions provisoires.

(1) C'est pourquoi les manuels de théologie confondent souvent les deux périodes historiques du développement.

Cette théorie, pleine de graves et dangereuses conséquences, est surtout condamnable 1°) par son identification des méthodes théologique et philosophique, 2°) par l'instabilité qu'elle entraîne dans l'intelligence et l'interprétation du dogme.

En premier lieu :

Gunther identifie les deux méthodes. Dans sa pensée, l'esprit humain marche à la conquête et l'abolition du mystère. Celui-ci disparaîtra finalement, lorsque le système des vérités surnaturelles sera enlacé dans le système des vérités naturelles, — jusqu'à n'en former plus qu'un seul.

Rien de pareil dans les visées de la théologie catholique. Elle conçoit tout autrement l'explication dogmatique : traduction du mystère révélé en analogies rationnelles et systématisation cohérente — rien de plus. Dans cette systématisation entrent certaines vérités d'ordre naturel : mais *ce n'est point le divin qui est englobé dans l'humain*, au contraire.

Du système formé, le mystère demeure tout à la fois la base et le centre, *inaccessible aux étreintes de notre philosophie.*

Contre cette fausse identification est dirigé le premier canon de la session 3e du Concile du Vatican : « Si quelqu'un dit que la révélation divine ne contient aucun mystère véritable et proprement dit — mais que tous les dogmes de foi,

soumis à la raison cultivée, peuvent être naturellement compris et ramenés à des principes de démonstration naturelle — qu'il soit anathème ». Au chap. IV de la session, est décrit le procédé théologique (V. le texte cité plus haut, p. 61).

En second lieu :

Gunther ne voit dans les définitions du Magistère *qu'une nécessaire succession de formules intelligemment adaptées au besoin de l'époque.* Loin d'avoir une valeur fixe, ces formules sont tout simplement la meilleure interprétation du dogme, *relative* à un *état donné des intelligences*, à un *moment de la culture scientifique.* Cette valeur est donc toute relative : pareillement relative est l'infaillibilité qui les choisit et les proclame.

Formules et conceptions dogmatiques sont donc soumises aux lois d'un progrès indéfini. Nouvelle erreur visée par le Concile du Vatican : « Si quelqu'un dit — qu'en conséquence du progrès scientifique — l'Église pourra être amenée un jour, à entendre ses dogmes dans un sens autre que le sens où elle les a entendus et les entend présentement — qu'il soit anathème ».

Et pourtant il y a progrès !

Les anathèmes du Vatican ne détruisent pas les affirmations de Vincent de Lérins, d'Augustin et d'Anselme. Comprendre mieux n'est pas nécessairement comprendre autre chose.

La même vérité dogmatique — inaltérée — peut être mieux comprise dans sa *réalité historique* — dans sa *formule scientifique* ou systématique — dans ses *oppositions polémiques* (1).

L'intelligence *moderne* des formules dogmatique peut être caractérisée par un triple progrès : progrès *historique*, progrès *modal*, progrès *apologétique*.

1° *Progrès historique.*

Des dogmes importants dont l'objet était particulièrement historique et social, ont pris pour ainsi dire un *corps* dans la réalisation successive et progressive des faits auxquels ils s'appliquent. Le traité de l'Église — important chapitre du dogme — est à l'heure qu'il est un chapitre *vécu*. Aux premiers siècles, il commençait de vivre. Sa réalisation concrète se réduisait à un petit nombre d'événements : les listes pontificales commençaient à peine ; les premiers conciles commençaient à tenir leurs assises et à rendre leurs définitions. L'Église et la Tradition se condensaient en quelques sobres énoncés : à présent l'Église et la Tradition sont toute l'histoire du catholicisme, de son influence sociale et

(1) Voir Hurter — qui résume en quelques pages ces importantes notions. Voir encore Kleutgen, *Théol. der Vorzeit*. disp. 6, c. 2, §. 4. (Dernier volume).

religieuse — de son dogme et de sa morale. Quelques articles du symbole sont devenus toute une encyclopédie de faits, riche matière d'exposition scientifique, expérimentale et concrète.

2° *Progrès modal.*

Toute science est susceptible de présenter ses éléments sous une double forme : historique où synthétique. En tant que *science exclusivement et franchement positive,* elle se borne à l'exposition des faits. En tant que *science systématisée*, elle coordonne les faits ; elle les classifie et les groupe suivant des rapports logiques — rapports de similitude, de dépendance et de causalité. Dans ces classifications et ces modes d'exposition *nombre de faits demeurent inaltérés.* Si la science est vraiment digne de ce nom, si elle ne se borne point au rôle de science purement hypothétique et fantaisiste, aux classifications et aux systèmes correspond un réel progrès d'intelligence. La science pourra s'accroître par l'adjonction de nouveaux faits découverts : mais du moins le noyau de certains faits primitifs, — une fois leur existence et leur forme soigneusement et rigoureusement déterminées — demeure inaltéré.

Dans le cas présent, il en est ainsi de l'exposition théologique. La vérité nous sera donnée dans un mode d'exposition plus distinct, certains

détails seront mieux précisés, les classifications seront plus nettes : non seulement dans leur *extension* — en ce sens que les *individus* qu'elles comprennent seront *explicitement dénombrés*, mais encore dans leur *compréhension*, — en ce sens que leurs *caractères spécifiques* seront *logiquement et rigoureusement définis.*

Veut-on des exemples ?

Qu'est-ce que le traité de l'Incarnation, pour la plus grande partie, sinon une patiente analyse des éléments constitutifs de la nature humaine ? Jésus-Christ est Homme-Dieu : telle était l'affirmation primitive de la foi, sujette à un double progrès. D'abord *le progrès proprement évolutif* des définitions conciliaires, affirmant toutes les vérités partielles qui se trouvaient formellement impliquées dans la vérité générale primitive, à l'encontre de diverses hérésies telles que l'Apollinarisme et le Monothélisme. Ces définitions attribuèrent à la nature humaine du Christ tout ce qui lui appartient en propre : intelligence, volonté, liberté, sensibilité, passions..... Puis le *progrès scientifique* (*modal*) accomplit son œuvre, appliquant à ces vérités dogmatiques les ressources de l'anthropologie et de la psychologie. Quelque variables et progressifs que soient les systèmes scientifiques contenus dans ces dernières sciences, leur application à l'exposition du

dogme, leur usage dans la systématisation ne saurait être tenu pour autre chose qu'un progrès superficiel et contingent.

Évidemment un tel progrès est totalement différent de celui qu'ont imaginé les pseudo-théologiens modernes, plus ou moins inféodés à l'école de Gunther.

3° *Progrès apologétique.*

Ce progrès souvent difficile à distinguer du précédent, consiste surtout dans le perfectionnement des formules et de la terminologie en face d'erreurs naissantes. Autre chose est la vérité d'une formule, autre chose sa précision. Telles affirmations peuvent être *vraies*, sans être cependant *assez efficaces* pour exclure une erreur. Toute terminologie scientifique doit passer par une période d'enfance et d'approximation. L'expression peut être *approchée*, sans que la vérité soit sacrifiée ou méconnue. Pour l'accorder, il suffit de n'être point *nominaliste*, il suffit de reconnaître que le *terme* peut contenir des imperfections auxquelles l'*idée* a le privilège d'échapper.

Ces imperfections peuvent provenir d'une image primitivement inséparable du terme. C'est ainsi que certains termes relatifs à la seconde personne de la Trinité symbolisaient imparfaitement son mode d'origine (Verbe proféré... Sagesse créée);

— ainsi encore des mots primitivement employés pour *figurer* l'union hypostatique peuvent nous présenter quelque image propre à étonner — à égarer nos esprits, habitués à une plus grande rigueur (inhabitation, mélange...).

Le progrès de la terminologie a proscrit de nombreuses métaphores devenues dangereuses par un usage abusif. Il en a consacré d'autres, auxquelles l'usage, au contraire, a donné toute la rigueur désirable : enserrées dans un systéme de définitions et de distinctions classiques, elles avaient cessé d'être des expressions vulgaires pour revêtir un sens défini et scientifiquement valide.

Le chapitre suivant nous fournira l'occasion d'établir plus amplement et d'éclaircir le plus possible ce point délicat.

CHAPITRE III

Les prétendues altérations doctrinales : Images symboliques

I. — Similitudes verbales et imaginatives.
II. — Interprétations possibles de ces similitudes et des variations qu'elles paraissent entraîner.
III. — Examen de quelques exemples historiques.
IV. — Conclusion : l'image est un instrument secondaire et subordonné à l'idée doctrinale.
V. — Confirmation : le rôle de l'image dans les méthodes scientifiques.

L'auteur des *Contemplations*, dans une de ces gracieuses scènes familières à son génie. nous fait voir un essaim de joyeux enfants qui après avoir folâtré autour du grand-père, se penchent sur la vieille bible de famille et dévorent des yeux les anges, les saints,

Et le Père Éternel en habit d'empereur.

Le Père Éternel en habit d'empereur ! Bien des enfants l'ont vu : mais le catéchisme enseigné d'une manière intelligente ne les a point laissés dans cette illusion... *anthropomorphique*, comme disent nos sages modernes. L'habit d'empereur ne fait évidemment point partie du Credo catholique. N'importe ! une certaine école continue à le mettre sur le compte de l'enseignement orthodoxe.

Au fond, c'est toujours la même erreur, qui dans l'exposition de notre foi affecte de confondre la vérité révélée et son mode accessoire de représentation. C'est la même erreur qui regarde avec un suprême dédain nos dogmes antiques, à cause de leur enveloppe surannée. « Voilà, nous dit-on, le produit des vieilles conceptions gréco-romaines ».

Sur ce point écoutez M. Sabatier (1).

« Comment expliquer cette formation étonnante des grands dogmes catholiques autrement que par l'alliage du principe de l'Évangile avec la pensée hellénique ? Examinez de plus près la construction de ce christianisme doctrinal, avec quels matériaux a-t-il été bâti, de quelles carrières viennent les moellons employés... L'Église affirme que tout cela vient de la Bible. C'est une

(1) Esquisse d'une religion.... pp. 314-315.

grande illusion ... La substructure philosophique des dogmes est restée grecque de même que la langue dans laquelle il furent d'abord rédigés. S'il en est ainsi, de quels droits proclamons-nous éternel et immuable un système dogmatique dont l'histoire nous révèle si bien l'origine et le caractère particulier... Savez-vous ce qu'a fait l'Église en proclamant l'infaillibilité des dogmes du moyen-âge? elle n'a pas seulement décrété l'immutabilité de l'Évangile, elle a décrété l'infaillibilité de la logique d'Aristote et de la philosophie de Platon ».

Vous le voyez : pour cette école, le dogme n'est pas seulement revêtu d'une enveloppe gréco-romaine qui lui soit extérieure. Les vieux systèmes démodés ne sont pas seulement un habit — d'empereur ou de plébéien —, ils constituent les matériaux de l'édifice dogmatique, ils entrent dans la structure intime du dogme. C'est ainsi que, suivant les protestants rationalistes, la source du dogme contient autre chose que la vérité révélée. Suivant eux, la Tradition, enseignement des Pères, est une altération de l'Écriture.

Nous l'avons déjà dit, on aboutit à la confusion de deux notions essentiellement distinctes : la notion d'*instrument* et la notion de *source*. En tout ordre de sciences, on est exposé à prendre pour une source ce qui n'est qu'un *instrument*

logique, un mode d'exposition, je pourrais dire un système de canalisation par où doit se distribuer la doctrine. C'est sur cette importante question que nous allons insister afin de réduire à leur juste valeur ces éléments de l'*exposition humaine*.

En quoi consistent ces *altérations* objectées par les historiens du dogme?

A ce point de vue les discussions rationalistes sont sommaires et totalement dénuées de précision. Le plus souvent, on se contente d'alléguer des *similitudes purement verbales* entre les auteurs platoniciens ou hétérodoxes et les théologiens chrétiens. Si parfois les similitudes *semblent* être des *similitudes de doctrine*, il faut prendre garde à de graves causes d'erreurs.

Qu'on examine les emprunts apparents par où la pensée chrétienne se serait enrichie de la pensée grecque, souvent on ne trouvera de coïncidence que dans l'*élément imaginatif*. La doctrine philosophique est radicalement différente.

Pourtant il se peut que la critique moderne, comparant les auteurs platoniciens et les écrivains ecclésiastiques, y découvre des similitudes d'ordre supérieur : non plus seulement nominales, non plus seulement imaginatives, mais véritablement *conceptuelles*. Même dans ce cas, il ne faut point que les conclusions dépassent les faits

d'observation. De quelques idées communes, de quelques analogies de détail conclure à l'identité des systèmes, c'est manifestement une œuvre de synthèse téméraire et précipitée.

Malheureusement, depuis une cinquantaine d'années, certaine science patristique, venue d'outre-Rhin, abuse de pareils procédés. Il y a longtemps qu'ils motivaient les protestations de Mgr Freppel. Leurs excès ont fini par susciter les réclamations d'esprits indépendants, même dans le camp rationaliste. C'est ainsi que Paul Menzel a sagement critiqué la « parallélomanie » (1).

M. Henri Bois se range résolument à sa suite, (à propos de l'Hellénisme des livres sapientiaux): « Le procédé consiste à rapprocher en abondance des textes de la Sapience d'autres textes empruntés aux philosophes païens ; à triompher des moindres analogies formelles ; à faire des hypothèses pour en établir ; à s'écrier aussitôt : Imitation ! influence ! dépendances étroites » (2).

Trop souvent on s'est laissé prendre à cette tactique, une des plus familières à l'école des modernes évolutionnistes.

Enfin, même en laissant de côté toute influence

(1) *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomon*, Dr Paul Menzel. Halle 1889, S. 40.

(2) *Essai sur les origines de la Philosophie Judéo-Alexandrine* par Henri Bois, p. 217.

étrangère, on objecte les naturelles propensions de l'esprit humain. On s'en prend à la spéculation théologique elle-même ; on la rend responsable de la corruption du dogme tantôt par les excès d'imagination, tantôt par le dévergondage métaphysique, par l'abus des analogies et des systèmes.

En résumé :

Ces « *altérations* » de la théologie chrétienne se seraient doublement produites : par voie d'infiltration étrangère et par voie de dégénérescence spontanée — tantôt par illusion poétique — tantôt par égarement intellectuel.

Pour plus de clarté, nous examinerons tout d'abord l'élément matériel constituant le domaine des facultés sensibles — puis l'élément intellectuel, dans la pure région des concepts. D'une part : *similitudes verbales et imaginatives* qui bien souvent portent la marque d'importation étrangère — d'autre part : *analogies dogmatiques* et *développements systématiques*, empruntés ou originaux : tels sont les divers facteurs de l'exposition théologique — les divers élements subjectifs du travail humain, qu'il nous faut considérer.

I. — Entre le Christianisme et les doctrines étrangères, — religieuses et philosophiques — on a relevé des *similitudes verbales* souvent gratuites,

même ridicules. Telle la grotesque assimilation d'*Agni*, le dieu du feu, et de l'*Agnus Dei* de l'Évangile (1).

L'histoire des dogmes, depuis vingt-cinq ans, est malheureusement compromise par l'abus trop fréquent de procédés analogues : il semble que le *mot* suffise pour constater la présence de l'*idée*. On s'est beaucoup trop préoccupé « de comparer *des vocables*, de juxtaposer *des atomes de ressemblance verbale*, d'obtenir des analogies en arrachant certains versets ou fragments de versets à leur contexte pour leur imposer une interprétation forcée » (2).

Le plus souvent les similitudes verbales tiennent à des *similitudes métaphoriques*. C'est là que doit principalement se porter notre examen.

Le fréquent emploi des analogies et des figures donne aux plus anciennes controverses théologiques un caractère spécial. Cette langue est faite tout à la fois d'abstractions profondes et de riches

(1) « La réponse à cette sottise n'est pas bien difficile. En effet entre le Christ et le dieu védique, il n'y a aucune ressemblance sous aucun rapport ». (C. de Harlez — art. *Agni* dans le Dictionnaire apologétique de la Foi catholique). Voir cet intéressant article où le savant belge stigmatise comme il convient — par la simple exposition des textes et des doctrines — les procédés extra-scientifiques de M. Emile Burnouf.

(2) Henri Bois (*op. cit.* p. 217).

logique, un mode d'exposition, je pourrais dire un système de canalisation par où doit se distribuer la doctrine. C'est sur cette importante question que nous allons insister afin de réduire à leur juste valeur ces éléments de l'*exposition humaine*.

En quoi consistent ces *altérations* objectées par les historiens du dogme ?

A ce point de vue les discussions rationalistes sont sommaires et totalement dénuées de précision. Le plus souvent, on se contente d'alléguer des *similitudes purement verbales* entre les auteurs platoniciens ou hétérodoxes et les théologiens chrétiens. Si parfois les similitudes *semblent* être des *similitudes de doctrine*, il faut prendre garde à de graves causes d'erreurs.

Qu'on examine les emprunts apparents par où la pensée chrétienne se serait enrichie de la pensée grecque, souvent on ne trouvera de coïncidence que dans l'*élément imaginatif*. La doctrine philosophique est radicalement différente.

Pourtant il se peut que la critique moderne, comparant les auteurs platoniciens et les écrivains ecclésiastiques, y découvre des similitudes d'ordre supérieur : non plus seulement nominales, non plus seulement imaginatives, mais véritablement *conceptuelles*. Même dans ce cas, il ne faut point que les conclusions dépassent les faits

d'observation. De quelques idées communes, de quelques analogies de détail conclure à l'identité des systèmes, c'est manifestement une œuvre de synthèse téméraire et précipitée.

Malheureusement, depuis une cinquantaine d'années, certaine science patristique, venue d'outre-Rhin, abuse de pareils procédés. Il y a longtemps qu'ils motivaient les protestations de Mgr Freppel. Leurs excès ont fini par susciter les réclamations d'esprits indépendants, même dans le camp rationaliste. C'est ainsi que Paul Menzel a sagement critiqué la « parallélomanie » (1).

M. Henri Bois se range résolument à sa suite, (à propos de l'Hellénisme des livres sapientiaux): « Le procédé consiste à rapprocher en abondance des textes de la Sapience d'autres textes empruntés aux philosophes païens ; à triompher des moindres analogies formelles ; à faire des hypothèses pour en établir ; à s'écrier aussitôt : Imitation ! influence ! dépendances étroites » (2).

Trop souvent on s'est laissé prendre à cette tactique, une des plus familières à l'école des modernes évolutionnistes.

Enfin, même en laissant de côté toute influence

(1) *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomon*, Dr Paul Menzel. Halle 1889, S. 40.

(2) *Essai sur les origines de la Philosophie Judéo-Alexandrine* par Henri Bois, p. 217.

étrangère, on objecte les naturelles propensions de l'esprit humain. On s'en prend à la spéculation théologique elle-même ; on la rend responsable de la corruption du dogme tantôt par les excès d'imagination, tantôt par le dévergondage métaphysique, par l'abus des analogies et des systèmes.

En résumé :

Ces « *altérations* » de la théologie chrétienne se seraient doublement produites : par voie d'infiltration étrangère et par voie de dégénérescence spontanée — tantôt par illusion poétique — tantôt par égarement intellectuel.

Pour plus de clarté, nous examinerons tout d'abord l'élément matériel constituant le domaine des facultés sensibles — puis l'élément intellectuel, dans la pure région des concepts. D'une part : *similitudes verbales et imaginatives* qui bien souvent portent la marque d'importation étrangère — d'autre part : *analogies dogmatiques* et *développements systématiques*, empruntés ou originaux : tels sont les divers facteurs de l'exposition théologique — les divers élements subjectifs du travail humain, qu'il nous faut considérer.

I. — Entre le Christianisme et les doctrines étrangères, — religieuses et philosophiques — on a relevé des *similitudes verbales* souvent gratuites,

même ridicules. Telle la grotesque assimilation d'*Agni*, le dieu du feu, et de l'*Agnus Dei* de l'Évangile (1).

L'histoire des dogmes, depuis vingt-cinq ans, est malheureusement compromise par l'abus trop fréquent de procédés analogues : il semble que le *mot* suffise pour constater la présence de l'*idée*. On s'est beaucoup trop préoccupé « de comparer *des vocables*, de juxtaposer *des atomes de ressemblance verbale*, d'obtenir des analogies en arrachant certains versets ou fragments de versets à leur contexte pour leur imposer une interprétation forcée » (2).

Le plus souvent les similitudes verbales tiennent à des *similitudes métaphoriques*. C'est là que doit principalement se porter notre examen.

Le fréquent emploi des analogies et des figures donne aux plus anciennes controverses théologiques un caractère spécial. Cette langue est faite tout à la fois d'abstractions profondes et de riches

(1) « La réponse à cette sottise n'est pas bien difficile. En effet entre le Christ et le dieu védique, il n'y a aucune ressemblance sous aucun rapport ». (C. de Harlez — art. *Agni* dans le Dictionnaire apologétique de la Foi catholique). Voir cet intéressant article où le savant belge stigmatise comme il convient — par la simple exposition des textes et des doctrines — les procédés extra-scientifiques de M. Emile Burnouf.

(2) Henri Bois (*op. cit.* p. 217).

images: leur continuelle association déconcerte un lecteur inexpérimenté. Aux débuts de cette science, la nature humaine imposait la plus essentielle de ses lois: la nécessité des images sensibles se retrouvait jusque dans les conceptions les plus éloignées de la matière. Disons mieux: celles-là surtout exigeaient — pour être reçues dans l'esprit humain et pour s'y développer — le secours des facultés de connaissance sensible.

Les philosophies profanes avaient du reste frayé la voie. Les grandes métaphysiques associaient à leurs conceptions certaines images dominantes : elles avaient créé des métaphores demeurées classiques. Dans l'histoire de la philosophie, telle de ces expressions figurées sert maintenant encore à caractériser tout un système (1).

Mais la théodicée — naturelle ou surnaturelle — doit éviter les écueils de l'imagination. Une œuvre nécessaire lui incombe : corriger les défectuosités de la connaissance sensible, éviter avec soin toutes les déviations que l'instrument imaginatif peut occasionner dans la logique du rai-

(1) La « *participation* » des idées platoniciennes — l' « *émanation* » des néo-platoniciens — la « *tension* » des stoïciens.

sonnement. Les anciennes philosophies n'ont pas toujours échappé à ce danger, comme nous l'apprend l'histoire de certaines métaphores platoniciennes: on vit l'imagination se comporter en intruse dans le domaine de la logique. Pour les pseudo-théologiens de la Gnose et des hérésies primitives, Sabellianisme, Arianisme etc..., ce fut pareillement une occasion de fréquentes erreurs: la métaphore philosophique les obsédait; et cette obsession peut expliquer les extravagantes constructions de leurs systèmes.

La théologie catholique reconnaît cette cause d'erreur et la nécessité d'y obvier; mais elle ne saurait s'affranchir des conditions naturelles où s'exerce son activité. Ainsi s'est formé le langage théologique: avant d'acquérir toute sa précision, il a dû corriger petit à petit ses imperfections symboliques. Il n'y a point manqué (1). Cette évolution s'est opérée lentement et sûrement. Seulement avant qu'elle ne fût pleinement accomplie, on toléra des métaphores qu'une théologie postérieure dut proscrire ou du moins laisser tomber en désuétude.

(1) Parmi des exemples nombreux: la métaphore alexandrine, ou plutôt le terme « *emanatio* » se trouve dans S. Thomas — mais sans aucune hésitation possible, grâce à la doctrine, nettement créationniste, qui l'encadre.

En voici un exemple célèbre.

Non contents de l'analogie du Verbe humain suggérée par l'Écriture pour représenter le Verbe divin, des Pères et des écrivains des premiers siècles spécifiaient un *Verbe intérieur* et un *Verbe proféré*. Le premier, c'est la parole intime, celle qui jaillit des profondeurs de la conscience, sans toutefois se traduire au dehors. Ce jet de la pensée ou plutôt le terme de son activité, son efflorescence et son épanouissement, c'est le *Verbe intérieur*. Mais l'invisible et l'impalpable va tomber sous le domaine des sens : le Verbe sera proféré. La pensée met en jeu l'imagination et les nerfs ; et de leur ébranlement symphonique naît un ébranlement des organes, fécond en signes expressifs : l'homme parle, l'air est agité, le *Verbe est proféré*.

Et qu'est-ce que ce Verbe proféré ? le revêtement du Verbe intérieur. Dans l'un comme dans l'autre, je perçois le même Verbe (1).

Verbe intérieur et Verbe proféré — le second manifestation du premier — l'un et l'autre peuvent être pris comme symbole de la seconde personne dans la divine Trinité. Le Verbe intérieur est engendré : ainsi le Verbe divin. Le Verbe extérieur

(1) « C'est un même Verbe qui est conçu dans l'âme et qui est proféré dans la voix. Qu'est-ce que la voix si ce n'est le véhicule du Verbe, ou si vous voulez son vêtement » ? (Richard de St-Victor).

manifeste le Verbe intérieur. Ainsi le Fils manifeste le Père (1).

Il semble que le Verbe extérieur fut un symbole défectueux: il comporte une idée matérielle et satisfait assez bien les doctrines ariennes qui maintiennent le Fils de Dieu au rang des créatures. Pourtant les Pères en ont usé; et cet usage même est instructif, parce qu'il montre d'une part le rôle nécessaire et légitime de l'élément imaginatif dans les premières ébauches théologiques — d'autre part la possibilité d'un usage abusif. Rôle nécessaire — abus possible: *il peut y avoir similitude de métaphores, entre la dogmatique catholique et la dogmatique hérétique.*

Mais au *symbole d'apparence identique peuvent correspondre des sens très divers.*

Les Sabelliens (qui n'admettaient entre les personnes divines qu'une insuffisante distinction modale) abusaient de l'analogie du *Verbe intérieur*: les deux personnes étaient confondues. Aussi pour donner à leur distinction réelle une expression plus saisissante et plus populaire, les Pères recouraient au symbole du *Verbe proféré.* Mais comme la première image exagérait l'unité, et servait la conception hérétique — de même la

(1) Voir un texte de S. Grégoire de Nazianze, qui présente le Fils comme l'*expression énonciatrice* du Père (cité par Hurter: *Theol. dogm.*, T. II, n. 254, Note).

seconde exagérait la distinction et devait favoriser un excès opposé. Le Verbe proféré est dépendant et inférieur en nature. Viennent les Ariens : ils appliqueront au Verbe divin cette dépendance et cette infériorité.

La pratique avait révélé les détails accessoires et imparfaits du symbole — par conséquent le danger de son usage. Il fut proscrit.

Telle est l'histoire de cette métaphore théologique.

II. — Y a-t-il variation de la connaissance religieuse elle-même ou simplement variation d'une *image symbolique,* extérieure et accessoire à cette connaissance?

On peut concevoir l'*usage variable d'une image symbolique* aujourd'hui adoptée pour des besoins temporaires, demain proscrite pour ses inconvénients.

On peut encore voir dans ce fait *une variation essentielle et intime de la connaissance religieuse* : on se placera nécessairement à ce dernier point de vue si l'on adopte une psychologie où la connaissance religieuse se réduit non seulement à un élément subjectif — mais encore à un élément *d'ordre purement sensible.*

Examinons ces deux interprétations.

La philosophie spiritualiste catholique recon-

naît le rôle important de l'imagination dans la formation de nos concepts. Elle reconnaît de plus le caractère composite de ces images, qui concourent à nos actes intellectuels. Par suite de leur tendance à l'association, elles entraînent avec elles tout un cortège d'images plus ou moins hétérogènes. Et si l'on n'y prend garde, les groupements d'images feront violence à la saine logique, suscitant à leur suite de factices groupements d'idées (1).

Ainsi la simplicité d'un symbole sensible est apparente et superficielle. En réalité c'est un

(1) « Cette coopération, ou, si l'on aime mieux, cette intrusion de la puissance imaginative dans l'acte de la pensée, joue un grand rôle dans la formation de nos concepts, qui ne parviennent à la conscience qu'incrustés, ou du moins, qu'entourés d'une gangue matérielle. Faut-il s'étonner ensuite si trop souvent la vérité se cache sous des apparences trompeuses, ou si l'on rencontre plusieurs concepts soudés arbitrairement dans un même empâtement? Autant de causes de nos illusions, de nos erreurs, de nos disputes. Il a paru agréable de railler les distinctions et sous-distinctions de l'argumentation scolastique, comme si toute cette dialectique consistait dans le jeu puéril de fendre un cheveu en quatre. Pour être juste, ne devrait-on pas la comparer plutôt à l'adresse du minéralogiste qui sépare les cristaux en les nettoyant de leur gangue ». (*Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, par Th. de Regnon, p. 39).

composé d'éléments multiples. A côté de l'élément représentatif légitime il peut contenir des images étrangères ; et celles-ci — provisoirement tolérées comme *inoffensives, n'entraînant aucun jugement erroné* — sont susceptibles d'être un jour éliminées. C'est en présence des hérésies que le travail théologique rejette ces éléments d'abord confus et indiscernés.

Mais on peut envisager diversement cette évolution.

Une histoire du dogme inspirée par des vues superficielles méconnaîtra l'exacte signification de ces transformations terminologiques : acquisitions de symboles nouveaux et disparitions de symboles anciens. Le plus souvent nos modernes historiens du dogme confondent l'*image — liée à l'emploi de telle expression* — et l'idée doctrinale. Ce sont les *images* et les *formules* usitées par les écrivains primitifs, qu'on affecte d'opposer aux *doctrines* des écrivains postérieurs et des conciles œcuméniques. C'est que, dans la pensée de ces écrivains, *toute connaissance religieuse se réduit à un élément subjectif d'ordre sensible — autrement dit : un pur symbole.* Tandis que la théorie catholique admet une conception spirituelle, liée au symbole sensible, représentation et moyen de connaissance — ces *agnostiques* récusent la validité de toute connaissance

spirituelle adjacente à l'image symbolique.

Telle est la *théorie critique de la connaissance religieuse* élaborée par M. Sabatier: « Ce serait une illusion de croire qu'un symbole religieux représente Dieu en soi... Le vrai contenu du symbole est *tout subjectif*... Un moment vient toujours cependant où... la réflexion transforme l'image en idée plus ou moins abstraite, et *prend cette idée pour une représentation de l'objet même de la religion*. Mais alors éclate aussitôt la discrépance originelle... entre l'objet de la religion qui est transcendant et la nature de l'image phénoménale par laquelle nous tentions de la représenter. De là contradiction latente dans toute idée symbolique...

Par voie de généralisation et d'abstraction progressive le raisonnement atténue la métaphore primitive; il l'use comme sur une meule. Mais quand l'élément métaphorique a disparu, *la notion elle-même s'évanouit en tant que notion positive*... Ainsi de nos idées générales sur l'objet même de la religion. Quand tout élément métaphorique en est éliminé, elles deviennent simplement négatives, contradictoires *et perdent tout contenu réel* » (1).

(1) Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire (p. 394-96).

On conçoit que dans cette manière de voir, l'évolution du dogme se réduise à une pure succession de symboles matériels, dont les substitutions incessantes s'opèrent sans identité foncière et sans continuité logique. A les entendre, c'est la source la plus fréquente des infiltrations étrangères et corruptrices du dogme.

Voici donc deux conceptions en présence :

L'une est agnostique puisqu'elle n'accorde à nos connaissances religieuses *aucune* valeur conceptuelle, *aucune objectivité logique* — l'autre, tout en admettant l'inévitable intervention des images sensibles, accorde la légitimité de *connaissances réelles,* acquises avec le concours de ces images.

L'une ne voit — dans l'évolution des croyances religieuses — autre chose qu'une succession de symboles.

L'autre admet la permanence des vérités fondamentales, en présence des divergences hérétiques. De la sorte, la variation des termes ou images symboliques n'exprime point une variation de la croyance catholique : elle correspond simplement à une temporaire nécessité de polémique. La métaphore symbolique s'oppose aux altérations systématiques de l'hérésie; quand celle-ci méconnaît une des faces multiples de la vérité, il faut qu'une vive et sensible image —

auxiliaire provisoire du système catholique — vienne la faire ressortir plus énergiquement. Comme un rayon lumineux habilement projeté sur les détails obscurs d'un organisme, ainsi la métaphore théologique met en relief la vérité partielle défigurée par la sophistique des hérésiarques.

Ainsi, *au point de vue psychologique*, la première conception s'appuie sur un système qui méconnaît la nature intelligente de l'homme, enferme sa connaissance dans le cercle restreint des objets sensibles et lui interdit tout regard sur l'au-delà.

Cette conception est inacceptable *pour un spiritualiste chrétien.*

Au même point de vue psychologique, la seconde conception est *pleinement d'accord avec la nature de l'homme.* Elle reconnaît l'importance des images pour fixer l'attention de l'être pensant et pour concentrer ses efforts sur un but déterminé (1). Mais cette importance de l'élément sensible n'est point une négation systématique de la nature intellectuelle elle-même.

(1) Tout à l'heure des considérations de *méthode scientifique* serviront à préciser, à réduire à sa juste valeur ce rôle de l'élément sensible (image, symbole) comme *condition* de l'activité pensante. Nous espérons montrer tout à la fois la nécessité de cette *condition* — et sa distinction d'avec l'objet connu.

Entre le système a priori — de date récente — et le spiritualisme traditionnel, consacré par le consentement universel des croyances les plus anciennes et les plus accréditées, il nous est déjà facile de nous prononcer.

L'agnosticisme ne saurait nous agréer.

Mais au point de vue *psychologique*, il convient d'ajouter la confirmation d'un *rapide coup d'œil historique.* Les débats théologiques anciens nous fourniront des spécimens nombreux et satisfaisants d'images symboliques. Et nous pourrions reconnaître : d'une part — que *cette variété de représentations avait sa raison d'être :* elle était suffisamment légitimée par des opportunités de polémique. — D'autre part, *l'image ne doit point être confondue avec la doctrine elle-même*: elle ne saurait être prise comme un témoin absolu, un criterium infaillible de son identité ou de sa variabilité.

Certains théologiens d'Allemagne ont usé d'un procédé trop commode : ils ont identifié le concept dogmatique essentiel et la représentation imagée (qui constitue sa terminologie subjective et temporaire). Il importe de n'accepter qu'avec une extrême défiance le résultat de ces études hâtives.

III. — Déjà nous avons montré les interpréta-

tions abusives et diamétralement opposées auxquelles pouvaient donner lieu les deux symboles du verbe intérieur et du verbe extérieur. On conçoit que ces images imparfaites, nécessaires pour *fixer la pensée attentive du Théologien* — aient alternativement servi à combattre des erreurs contraires — et que finalement la seconde, la plus empreinte de matérialité, la moins convenable pour sauvegarder l'unité de nature, ait encouru condamnation.

Sans quitter le traité de la Trinité, nous rencontrons un exemple non moins frappant.

Il s'agit d'une métaphore célèbre, une de celles qui — au premier abord — paraissent le plus déconcertantes sous la plume des anciens docteurs et théologiens. Elle semble établir entre le Père et le Fils un rapport d'infériorité et de subordination. Le Fils est le *ministre,* l'exécuteur des œuvres paternelles. *Le Père commande; le Fils obéit.* « *Pater jubet, Filius exequitur* ».

Et ce n'est pas une expression rare dans sa singularité, un texte isolé, une originale et poétique conception, contrastant par sa hardiesse passagère avec toute la logique de la doctrine. — La métaphore semble s'élever au rang même d'une doctrine, tant elle est devenue familière à certains de ces écrivains, tant elle se multiplie sous la variété des développements et des commentaires.

De là les reproches de *subordinatianisme* adressés aux Pères de cette première époque, antérieurs au Concile de Nicée : reproches trop facilement acceptés par quelques théologiens catholiques (1).

En réalité, cette image a sa raison d'être, son utilité aussi bien que ses inconvénients.

Il faut qu'elle ait sa raison d'être. Elle n'est pas exclusivement particulière à cette époque, représentée comme une période d'indéterminations théoriques et d'ébauches doctrinales. Non seulement nous la trouvons reproduite par les ascètes et les contemplatifs postérieurs (sans qu'on y remarque toutefois une sorte d'habitude de la pensée, et de préférence raisonnée — sans qu'elle paraisse accompagnée de l'appareil théologique) — mais encore nous la rencontrons, nous lui reconnaissons les mêmes traits essentiels, et la même physionomie doctrinale chez des Doc-

(1) Les limites de cet ouvrage, et le but de ces conférences ne permettent pas une discussion détaillée. Nous ne visons pas *le point de doctrine en lui-même.* Le subordinatianisme exigerait de long chapitres. Nous cherchons seulement à faire comprendre *la nature de la métaphore théologique.* Si l'on veut, on consultera Mgr Ginouilhac. *Histoire du dogme catholique*, liv. III, c. 8, ou si l'on veut une solution plus brève, Hurter, *Theologia dogmatica*, t. II, n. 231.

teurs de premier ordre, chez les écrivains précisément que l'on voudrait opposer aux auteurs primitifs. — Aussi bien que les Anténicéens, les Postnicéens ont dit que le Père commande et que le Fils est l'exécuteur docile de ses volontés.

Voilà donc une métaphore doctrinale, ayant des raisons d'être, au moins temporaires. On peut les signaler brièvement.

Les Pères se trouvaient en présence de deux hérésies, qui — partant de systèmes bien différents — s'accordaient cependant à défigurer ou à méconnaître la distinction des personnes. Les gnostiques se représentaient le Fils comme un Démiurge — c'est-à-dire comme une vertu créatrice — issue du Père, il est vrai, mais complétement séparée de lui, et tombée dans le monde infime du phénomène matériel: beaucoup moins une pensée créatrice qu'une force physique, ravalée au niveau de la matière qu'elle pétrit et qu'elle organise. — Les Sabelliens, au contraire, tenaient le Verbe divin soigneusement enfermé dans l'intime retraite de l'intelligence paternelle: on ne pouvait plus les distinguer.

Pour les Gnostiques, il y avait distinction et infériorité; pour les Sabelliens, identité et confusion.

Contre les uns et les autres, il fallait avant tout insister *sur la personnalité distincte du Fils*: on

le représente donc comme un ministre (*minister*) c'est-à-dire comme un *exécuteur intelligent et libre*. C'est une personne, et une personne égale au Père : voilà l'essentiel qui se dégage de toutes les métaphores. Le reste est élément figuré ; pour l'éliminer il suffira d'une attentive comparaison des textes.

« Si le Fils reçoit un commandement, n'ima-
« ginons pas un organe vocal et un langage inpé-
« rieux — n'imaginons pas des prescriptions
« intimant à un serviteur le devoir qui lui
« incombe. Il s'agit d'un Dieu : il s'agit d'une
« volonté qui se communique ; il s'agit de l'ir-
« radiation lumineuse d'une image réfléchie sur
« un miroir : tel s'opère, en dehors de la durée
« successive, le rayonnement divin qui va du
« Père au Fils ». Ainsi parle S. Basile bien après le concile de Nicée. Grâce à cette comparaison, on voit la vérité catholique s'affirmer et contre le Sabellianisme et contre le Subordinatianisme. A l'une et à l'autre hérésie le saint Docteur alléguant ce témoignage décisif, atteste la consubstantialité de nature et la distinction des personnes : « Le Père aime le Fils et lui communique tout » (1).

(1) « Itaque quod dicitur mandatum ne sermonem imperiosum per vocalia organa prolatum intelligamus, Filio veluti subdito præscribentem, quid facere debeat ; sed prout Deum decet, cogitemus voluntatis com-

C'est ainsi qu'une étonnante liberté d'expressions a permis de symboliser les rapports intimes de la première et de la seconde personne de la sainte Trinité : l'imperfection des moyens humains n'a point réduit au silence les commentateurs de l'Écriture et les interprètes de la Tradition.

Aussi bien, leurs ingénieux développements se sont exercés sur le second de nos grands mystères : celui de l'*Incarnation*. Ici encore, les critiques malveillants ont beau jeu d'opposer les expressions, d'en faire ressortir les contrastes. Il y a dissonance, paraît-il, entre deux enseignements patristiques ; il y a deux écoles, dont les tendances seront précisément accentuées par Nestorius et Eutychès.

Tantôt les métaphores sont du style et de l'inspiration de Nestorius. Dans le Christ, entre la nature humaine et la nature divine, le lien semble bien faible, bien insuffisant : tout au plus unité morale. N'est-ce pas la signification, du moins l'esprit des termes suivants : le Christ a *assumé* la nature humaine — il en a fait son

---

municationem, veluti formæ cujusdam irradiationem in speculo a Patre in Filium æternaliter dimanantem. Pater enim diligit Filium et omnia illi ostendit ». (Basil. *de Spir. s*. n. 20).

De là les reproches de *subordinatianisme* adressés aux Pères de cette première époque, antérieurs au Concile de Nicée : reproches trop facilement acceptés par quelques théologiens catholiques (1).

En réalité, cette image a sa raison d'être, son utilité aussi bien que ses inconvénients.

Il faut qu'elle ait sa raison d'être. Elle n'est pas exclusivement particulière à cette époque, représentée comme une période d'indéterminations théoriques et d'ébauches doctrinales. Non seulement nous la trouvons reproduite par les ascètes et les contemplatifs postérieurs (sans qu'on y remarque toutefois une sorte d'habitude de la pensée, et de préférence raisonnée — sans qu'elle paraisse accompagnée de l'appareil théologique) — mais encore nous la rencontrons, nous lui reconnaissons les mêmes traits essentiels, et la même physionomie doctrinale chez des Doc-

(1) Les limites de cet ouvrage, et le but de ces conférences ne permettent pas une discussion détaillée. Nous ne visons pas *le point de doctrine en lui-même*. Le subordinatianisme exigerait de long chapitres. Nous cherchons seulement à faire comprendre *la nature de la métaphore théologique*. Si l'on veut, on consultera Mgr Ginouilhac. *Histoire du dogme catholique*, liv. III, c. 8, ou si l'on veut une solution plus brève, Hurter, *Theologia dogmatica*, t. II, n. 231.

teurs de premier ordre, chez les écrivains précisément que l'on voudrait opposer aux auteurs primitifs. — Aussi bien que les Anténicéens, les Postnicéens ont dit que le Père commande et que le Fils est l'exécuteur docile de ses volontés.

Voilà donc une métaphore doctrinale, ayant des raisons d'être, au moins temporaires. On peut les signaler brièvement.

Les Pères se trouvaient en présence de deux hérésies, qui — partant de systèmes bien différents — s'accordaient cependant à défigurer ou à méconnaître la distinction des personnes. Les gnostiques se représentaient le Fils comme un Démiurge — c'est-à-dire comme une vertu créatrice — issue du Père, il est vrai, mais complétement séparée de lui, et tombée dans le monde infime du phénomène matériel : beaucoup moins une pensée créatrice qu'une force physique, ravalée au niveau de la matière qu'elle pétrit et qu'elle organise. — Les Sabelliens, au contraire, tenaient le Verbe divin soigneusement enfermé dans l'intime retraite de l'intelligence paternelle : on ne pouvait plus les distinguer.

Pour les Gnostiques, il y avait distinction et infériorité ; pour les Sabelliens, identité et confusion.

Contre les uns et les autres, il fallait avant tout insister *sur la personnalité distincte du Fils* : on

le représente donc comme un ministre (*minister*) c'est-à-dire comme un *exécuteur intelligent et libre.* C'est une personne, et une personne égale au Père : voilà l'essentiel qui se dégage de toutes les métaphores. Le reste est élément figuré ; pour l'éliminer il suffira d'une attentive comparaison des textes.

« Si le Fils reçoit un commandement, n'ima-
« ginons pas un organe vocal et un langage inpé-
« rieux — n'imaginons pas des prescriptions
« intimant à un serviteur le devoir qui lui
« incombe. Il s'agit d'un Dieu : il s'agit d'une
« volonté qui se communique ; il s'agit de l'ir-
« radiation lumineuse d'une image réfléchie sur
« un miroir : tel s'opère, en dehors de la durée
« successive, le rayonnement divin qui va du
« Père au Fils ». Ainsi parle S. Basile bien après le concile de Nicée. Grâce à cette comparaison, on voit la vérité catholique s'affirmer et contre le Sabellianisme et contre le Subordinatianisme. A l'une et à l'autre hérésie le saint Docteur alléguant ce témoignage décisif, atteste la consubstantialité de nature et la distinction des personnes : « Le Père aime le Fils et lui communique tout » (1).

(1) « Itaque quod dicitur mandatum ne sermonem imperiosum per vocalia organa prolatum intelligamus, Filio veluti subdito præscribentem, quid facere debeat ; sed prout Deum decet, cogitemus voluntatis com-

C'est ainsi qu'une étonnante liberté d'expressions a permis de symboliser les rapports intimes de la première et de la seconde personne de la sainte Trinité : l'imperfection des moyens humains n'a point réduit au silence les commentateurs de l'Écriture et les interprètes de la Tradition.

Aussi bien, leurs ingénieux développements se sont exercés sur le second de nos grands mystères : celui de l'*Incarnation*. Ici encore, les critiques malveillants ont beau jeu d'opposer les expressions, d'en faire ressortir les contrastes. Il y a dissonance, paraît-il, entre deux enseignements patristiques ; il y a deux écoles, dont les tendances seront précisément accentuées par Nestorius et Eutychès.

Tantôt les métaphores sont du style et de l'inspiration de Nestorius. Dans le Christ, entre la nature humaine et la nature divine, le lien semble bien faible, bien insuffisant : tout au plus unité morale. N'est-ce pas la signification, du moins l'esprit des termes suivants : le Christ a *assumé* la nature humaine — il en a fait son

---

municationem, veluti formæ cujusdam irradiationem in speculo a Patre in Filium æternaliter dimanantem. Pater enim diligit Filium et omnia illi ostendit ». (Basil. *de Spir. s.* n. 20).

domicile (1). Ou encore : Jésus est dit *porte-Dieu* (théophore). — Ou bien c'est le Verbe qui est dit *porte-chair* (sarcophore). — Dans toutes ces images, les personnes nous apparaissent distinctes.

Tantôt au contraire, on croirait entendre Eutychès. Il ne s'agit que de l'intime *compénétration* des deux natures : on nous les représente sans cesse comme *confondues* dans un mélange humano-divin.

Les esprits courts n'ont jamais manqué. Autrefois comme maintenant, on pesait des atomes ; on disséquait des formules, on analysait soigneusement des vocables. Un esprit vraiment compréhensif ne connaît point ces petitesses ; il sait dégager impartialement le sens général d'un auteur. Il souscrit à l'exégèse libérale d'un écrivain des premiers siècles : « Cessons de nous obstiner sur des atomes de formules, adroitement escamotés, hérétiquement isolés de leur contexte, afin de rendre méconnaissable le sens primitif » (2).

Mais surtout il ne faut pas oublier le point fondamental. Quand l'hérésie accentuait le dogme dans un sens, il fallait l'accentuer dans un autre,

(1) ἀνάληψίς — ἐνοίκησίς.

(2) Ne aspiciamus in furtivas sententiarum particulas, quas ideo præcidunt hæretici, ne appareat dicentis intentio. (*Facund. Hermian*,, l. IX, n° 3).

et pour cela user des ressources dangereuses — pourtant indispensables — de l'imagination. L'unité de la personne et la distinction des natures sont choses immatérielles, et conciliables dans la région supra-sensible : mais le langage humain les oppose plus qu'il ne les concilie. L'hérésie profite des incorrections de l'image. Précisément elle est hérésie parce qu'elle matérialise. Comment la combattre, sans matérialiser encore, tout en réagissant par un correctif ? Entre deux images excessives, seul l'esprit peut atteindre les contours de la vérité. L'image est à l'idée ce que le traducteur est à l'auteur : *tradultore, traditore.* De part et d'autre débordé, et trahi par le sensible, le concept intellectuel est néanmoins pressenti, comme derrière un voile, plutôt qu'il ne se laisse directement atteindre et délimiter dans sa nette précision. Ici les deux natures semblent juxtaposées dans une dualité de personnes ; ici au contraire ramenées à l'unité. Tout cela est le fait de l'image. Qu'importe, si les définitions de nature et de personne sont assez fermes et assez consistantes pour éviter toute contradiction !

Qu'importe, surtout, cette incertitude de l'*image,* si le contexte et l'ensemble de la doctrine servent à définir l'*idée.* Or, une étude attentive et consciencieuse fournit à la critique ce résultat

précieux : dans la théologie de nos grands auteurs l'*idée chrétienne persévérante et immuable* est le *principe directeur* ; à ce principe est *subordonnée* la variable mise en scène des symboles imaginatifs.

C'est que, dans cet amas de métaphores — où le premier coup d'œil ne trouve pas toujours un exact discernement — la critique loyale et patiente finira par constater un certain ordre, certaines préférences des doctes écrivains. Le contexte et les raisons d'opportunité justifient les images qui semblaient aveuglément inspirées par telle ou telle hérésie.

Il s'ensuit :

Que l'identité des métaphores n'autorise pas à conclure l'*identité des deux doctrines* : l'une chrétienne, l'autre hétérodoxe.

Que leur *variabilité* n'autorise pas à conclure la *variabilité du dogme*.

Attachons-nous à saisir nettement cette double conclusion.

IV. — Dans la variété des images qui appartiennent à une même catégorie, à l'expression antithétique d'un même dogme, on a reconnu des délicatesses de nuance qui indiquent *le rôle directeur de l'esprit ; il réagit sur l'imagination au lieu d'être conduit par elle.*

Par exemple, pour exprimer le mélange (*mixtio*) des éléments divin et humain, des termes divers s'offraient au choix de l'écrivain. Les uns conviennent à ce mélange superficiel qui respecte l'individualité de ses éléments : ainsi se mélangent des graines assorties. C'est la μίξις des Pères anciens. D'autres termes conviennent au mélange plus intime des éléments liquides (κρᾶσις). En tout cela rien que des mélanges *physiques*. Mais une troisième catégorie de termes exprimait ce phénomène (mis en relief par la science moderne et caractérisé par elle comme phénomène *chimique*) où les qualités sensibles des éléments disparaissent pour donner — non plus un simple mélange — mais une combinaison intime et substantielle. C'était la confusion (σύγχυσις).

Dans le choix de ces images, le sens théologique des Pères de l'Église a su porter un discernement attentif : ils ont évité toutes celles qui pouvaient signifier un mélange intime, par voie de combinaison (σύγχσις). Si la comparaison leur est utile, *ils ne se laissent point dominer par elle* : ils nous apprennent au contraire à nous mettre en garde contre sa domination, en tenant l'image sous le contrôle de la conception philosophique. C'est la préoccupation d'Augustin : « Comme l'âme s'unit au corps dans l'unité personnelle (ainsi subsiste un homme) de même, dans l'unité

personnelle, Dieu s'unit à l'homme (ainsi subsiste le Christ). Dans telle personnalité, il y a donc *mixture* (mixtura) de l'âme et du corps : dans telle autre personnalité, il y a *mixture* de Dieu et de l'homme. Gardons-nous cependant d'imaginer le phénomène corporel, où se mélangent deux liquides, mutuellement altérés : imaginons plutôt la corporelle, mais incorruptible pénétration de l'atmosphère par l'onde lumineuse » (1).

Nous ne saurions trop le redire, ce n'est point le *symbole qui domine le théologien*, et commande l'évolution de sa pensée : celle-ci au contraire commande au symbole, pur instrument représentatif.

Assurés de cette conclusion, nous faisant une idée plus exacte du rôle subordonné de l'image — nous ne tomberons point dans les erreurs d'historiens qui voient en elle l'élément essentiel, et par cette raison lui *subordonnent tout le déve-*

(1) « Sicut in unitate personæ anima unitur corpori ut homo sit, ita in unitate personæ Deus unitur homini ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animæ et corporis ; in hac persona mixtura est Dei et hominis, si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri ut neuter servet integritatem suam : quanquam et in ipsis corporibus aeri lux incorrupta misceatur ». (*August. Ep.* 137, *ad Volus*).

loppement du dogme. Son évolution ne constitue pas essentiellement l'évolution doctrinale.

Encore moins la prendrons-nous comme caractère typique, comme marque infaillible d'une provenance étrangère. *Une commune métaphore ne saurait identifier deux systèmes.* En passant de l'un à l'autre, elle n'a point rendu le second tributaire du premier. Comme ces ornements que peuvent utiliser tour à tour la fête religieuse et la fête profane — sans que pour cela l'Église soit confondue avec le Forum — ainsi des métaphores semblables peuvent illustrer deux systèmes, servir deux écoles, sans pour cela les identifier.

Le *principe directeur* étant l'idée et non l'image, peu importent les métaphores que s'est appropriées le courant intellectuel chrétien.

D'ordinaire un théologien novice éprouve un certain embarras devant ces formes instables et changeantes de la théologie positive. Cette impression sera d'autant plus troublante que les principes généraux seront mal affermis dans son esprit — d'autant plus périlleuse que le sens théologique lui fera défaut. Sous l'empire de certaines autorités dangereuses, sous la maîtrise des théologiens protestants, on s'engage dans une fausse voie, on raisonne sur les mots, les images, au lieu de raisonner sur les idées. On borne son horizon à tout l'appareil de la critique philologique.

A ces aberrations, il faut opposer l'expérience du passé. Que de fois l'on s'est mépris, parce qu'on exagérait les identités de termes jusqu'à y voir des identités de doctrine — en confondant le style de l'écrivain avec sa pensée — et en s'autorisant de caractères aussi accidentels pour le ranger dans une catégorie de Stoïciens ou de Platoniciens. Que désormais l'historien demeure en défiance contre de pareils écarts. Qu'il cherche plutôt à comprendre et à montrer comment les systèmes païens ou hérétiques se sont engagés à fond dans les pièges que leur tendait l'imagination — comment, asservis par elle, ils ont exagéré de plus en plus l'élément d'erreur primitive — comment, au contraire, chez tel docteur catholique l'image, asservie à la doctrine révélée, se plie aux nécessités logiques de celle-ci, entre dans l'exposition théologique pour s'adapter à ses exigences — bien loin de la dominer et de la guider — et tombe enfin en désuétude, lorsque, instrument usé, ou rebelle à de nouveaux emplois, elle ne sait plus s'accommoder aux précisions d'une analyse conceptuelle de jour en jour plus pénétrante. Le symbole est caduc : la maquette est jetée au rebut quand l'œuvre est exécutée, quand l'idée théologique s'est réalisée dans une construction plus parfaite.

Des témoignages impartiaux, des études non

suspectes nous donneraient facilement raison. Citons seulement l'auteur de *la Philosophie d'Origène*, M. Denys :

« Presque tout le détail de la cosmologie des Pères Alexandrins est déjà dans Philon ; *mais ce détail au lieu de réagir sur leur théologie en subit la loi*, de sorte qu'en lisant *les mêmes choses* et souvent *exprimées de la même manière* dans Philon et dans Clément et Origène, il faut souvent les prendre *dans un autre sens* » (1). Plus loin il examine les expressions stoïciennes fréquemment employées par Origène pour marquer l'universelle action de Dieu sur la nature et montre qu'elles dépouillent chez lui tout sens panthéiste. C'est d'ailleurs le docteur alexandrin lui-même qui nous en assure : « Celse croit que lorsque nous parlons de l'Esprit, nous parlons d'un corps comme font les stoïciens, qui chez les Grecs, enseignent que Dieu est un esprit (souffle) pénétrant tout et comprenant tout en soi. Oui, la surveillance et la providence de Dieu circulent partout ; mais ce n'est pas comme l'esprit des Stoïciens. Oui, la Providence contient et embrasse toutes choses ; mais non pas comme un corps qui contient ce qui soi-même est corps, mais comme une puissance divine qui contient et enveloppe

(1) *La philosophie d'Origène*, p. 138.

tout par son action. Donc, dans le système stoïcien, qui pose que les principes sont corporels et que, par cela même tout est soumis à la corruption... le Verbe de Dieu n'est pas autre chose qu'un esprit corporel. Mais selon nous... il s'en faut de beaucoup que ce Dieu-Verbe soit un corps, lui par le ministère de qui tout a été fait... » (1).

Il faut donc avouer que dans l'évolution des idées, l'élément matériel et symbolique — je veux dire le mot et l'image — n'ont point l'influence prépondérante et directrice qu'on leur attribue. Un même instrument représentatif peut cadrer avec des conceptions diverses — tantôt utilisé par le système erroné, tantôt par la théorie vraie.

V. — La philosophie des sciences et leur méthodologie comparée nous révèlent un procédé semblable, d'un continuel emploi.

Pour venir en aide au raisonnement abstrait, pour soutenir et fixer l'attention, le rôle de l'imagination est immense. Qu'importe, si elle n'est pas rigoureusement exacte dans ses constructions ! Qu'importe même, si dans le détail, *certains éléments de l'image ne répondent pas à la réalité scientifique objective.* Il se peut que leur présence

(1) (Contre Celse VI, 7). Cité dans le même ouvrage p. 151.

dans l'ensemble imaginatif *n'altère en rien la justesse du raisonnement.* On sait cette définition pittoresque : « *la géométrie est l'art de raisonner juste sur des figures fausses* ». Tout aussi vraie est celle-ci : « *La physique est l'art de raisonner juste sur des modèles grossiers et inexacts* ». L'esprit sait concevoir le *général* en éliminant *l'accidentel* : il sait, dans de rigoureuses déductions, se frayer un chemin à travers les imperfections de l'image : elles ne sauraient le faire dévier de la route où passe la logique victorieuse.

Ces constructions imaginatives et symboliques sont bien connues de la physique anglaise qui les appelle des *modèles.* Le modèle sert uniquement *à fixer l'imagination* : l'esprit y saisit certains *rapports* qu'il abstrait et qu'il universalise. Il néglige le reste. Les récentes théories de Clerk Maxwell et de Will. Thomson sont pleines de semblables procédés (1).

(1) Rien de plus curieux que ce besoin de matérialiser et d'imaginer, caractéristique des savants d'école anglaise. Voici comme le décrit un physicien Français, maître incontesté dans cet ordre de questions : « Les « notions abstraites ne satisfont pas son *besoin d'imaginer des choses matérielles* visibles et tangibles... « C'est pour satisfaire ce besoin qu'il va créer un « *modèle.* Là où le physicien français concevait une « famille de forces, il va imaginer, lui un paquet de

Sans aller chercher si loin nos exemples, nous pouvons faire appel à la science du baccalauréat. La cosmographie la plus élémentaire va tout entière à la confirmation de notre vue. On peut y vérifier la même assertion que tout à l'heure nous avons formulée au sujet des métaphores philosophiques :

Un même instrument représentatif peut cadrer avec des conceptions diverses — tantôt utilisé par le système erroné — tantôt par la théorie vraie (1).

C'est ce que nous allons essayer de montrer brièvement.

« fils élastiques, collés par leurs deux extrémités aux « divers points des surfaces conductrices, distendus, « cherchant à la fois à se raccourcir et à grossir, à « diminuer de longueur et à augmenter de section ; « lorsque les deux corps électrisés se rapprochent l'un « de l'autre, il les voit tirés l'un vers l'autre par ces « fils ; tel est le célèbre *modèle* des actions électrosta- « tiques imaginé par Faraday, admiré comme une « œuvre de génie par Maxwell et par l'école anglaise « tout entière. L'emploi de certains *modèles* méca- « niques, rappelant par certaines analogies plus ou « moins grossières lés particularités essentielles de la « théorie qu'il s'agit d'exposer, est constant dans les « traités de physique anglais ». (Duhem, *Revue des Quest. scient.* 1893. II. p. 348-50.

(1) Notre assertion pourrait être formulée de la sorte : « *On peut faire une suite de raisonnements rigoureux et probants, auxquels pourtant se trouve per-*

Remarquons-le bien. Je ne dis point que les raisonnements ou théories scientifiques *reposent* sur cette *imagination* fausse comme sur une hypothèse véritable (évidemment, en pareil cas, la fausseté de la *supposition* invaliderait le raisonnement tout entier). Je dis seulement que pareille supposition ou imagination se trouve *mêlée* à la trame du raisonnement.

Par exemple : Je dis qu'en astronomie on peut faire toute une suite de raisonnements justes *en imaginant perpétuellement que le soleil tourne autour de la terre*, — supposition fausse. Cette supposition imaginative peut être involontaire et inconsciente. Parfois l'erreur existe sans qu'on s'en aperçoive ; mais parfois aussi, l'on accepte cette supposition erronée. Elle facilite la clarté du raisonnement : elle est plus conforme à ce que nous observons habituellement puisque le soleil nous semble se déplacer.

---

pétuellement mêlée une imagination fausse ». Mais il faut soigneusement s'expliquer sur ces mots : *imagination fausse*. Il s'agit d'une image inexacte, *extérieure à la conception véritable et essentielle*, par conquent constamment combattue par elle. Elle n'est *fausse* que par sa *possibilité* de fausser le raisonnement si l'intelligence venait à faiblir, subissant les entraînements et les fascinations de la connaissance sensible.

Employer une supposition de ce genre, c'est employer *le langage des apparences* (1).

Dans ce cas, le raisonnement est juste, parce *qu'il ne dépend pas des apparences fausses.* Il dépend de certaines *quantités* qui sont exactes — de certaines *mesures* qui sont justes, indépendamment de la supposition. Par exemple : il est évident que la distance entre deux astres ne change point, quel que soit celui qui est satellite de l'autre.

Ainsi la supposition purement imaginative et le langage des apparences n'interviennent que pour aider l'esprit, pour représenter les éléments objectifs tandis qu'on les soumet au raisonnement. Mais ces données fausses ne sont nullement des *anneaux* insérés dans la *chaîne* dialectique.

En résumé, dans maint raisonnement scientifique on rencontre des éléments qui sont purement représentatifs sans avoir aucunement la valeur de preuve. S'il arrive que des naïfs ou des ignorants ne sachent pas distinguer la valeur *réelle* et la valeur *imaginative* d'un énoncé scientifique, il serait injuste d'en rendre responsable la science. Demandons la même justice pour les

---

(1) Inutile de faire remarquer l'importance de ces considérations, quand ou les transporte sur le terrain brûlant des questions bibliques.

opinions physiques et cosmogoniques des Pères. Demandons-la surtout par leur terminologie philosophique. Et s'il est équitable de reconnaître que la physique moderne ne souffre point de ces représentations imparfaites, il est encore plus équitable d'avouer qu'en aucune façon elles ne sont la *source du dogme*.

CHAPITRE IV

Les prétendues altérations doctrinales
Analogies et systèmes

I. — L'analogie théologique : instrument légitime.
II. — Le système théologique : son rôle et sa raison d'être.

Pénétrons davantage au cœur de notre sujet. Après tout il y a dans la Théologie autre chose que les symboles sur lesquels on insiste si volontiers. Ce n'est pas seulement avec les ressources de leur imagination, mais encore — mais surtout — avec celles de leur intelligence, que les anciens théologiens ont expliqué le dogme. Poursuivons donc notre analyse des *instruments d'exposition :* après les *symboles* d'ordre purement sensible, les *analogies d'ordre spécialement intellectuel.*

I. — Le procédé auquel on réserve habituelle-

ment cette dénomination classique, est à coup sûr, un des facteurs les plus considérables du développement théologique. On peut en comprendre aisément l'importance. La révélation propose les mystères surnaturels sous le couvert des analogies naturelles ; c'est un premier appoint, facilement accru par les tendances constitutives de l'esprit humain, par son invincible penchant à saisir et à exprimer toutes les similitudes du visible et de l'invisible. Révélées ou non révélées, ces analogies diverses vont être le point de départ de constructions systématiques. Résultat inévitable : puisqu'elles contiennent un élément humain, elles ouvrent le champ aux spéculations philosophiques, bien souvent aux divergences d'écoles. C'est ainsi, pour nommer une des plus illustres — que l'analogie du Verbe humain fournit un thème fécond aux variations de la Psychologie chrétienne.

« *Analogies* et *systèmes*, autant de surcharges « imposées au dogme, nous dit la critique ratio« naliste. Il faut élaguer ce feuillage parasite, « pour réduire le développement à ses produits « authentiques et normaux. Une critique théo« logique sérieuse fera main basse sur toutes ces « productions de l'intempérance philosophique ».

Une fois de plus, nous recourrons à la même réponse : analogies et systèmes sont des *moyens*

d'exposition. A ce titre, quand même, — de près ou de loin — ils ne se rattacheraient nullement à la source primitive, ils sont valables et nécessaires. Ils sont légitimes, tout au moins à titre d'*instruments*, sinon à titre de *sources.*

Parfois ils s'ennoblissent d'une valeur et d'une signification plus haute : parfois *l'analogie*, point de départ du système, s'impose en vertu d'une plus indiscutable origine : elle est, *dans la Révélation même*, partie intégrante du dépôt et, tout ensemble, condition de sa transmission.

En vain, on voudrait proscrire les *analogies du divin*, puisées dans nos conceptions et notre terminologie humaines. Que pourrait bien être une science de la Révélation, proposée sous une forme absolument étrangère à nos conceptions habituelles ? — L'auteur des livres aréopagitiques l'a dit ; et Thomas d'Aquin l'a sagement répété : « Le rayon divin ne peut luire qu'à travers la diversité des voiles sacrés » (1).

Les précurseurs des Gnostiques prétendaient interdire à l'homme la connaissance de la Divinité. Ils en avaient fait le *Bythos* mystérieux, l'abîme où ne plongera jamais le regard d'au-

(1) « Dionysius dicit quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum » (*in Boet.*, q. 6, a. 3).

cune créature. — Des rêveries orientales avaient brodé sur ce thème mille fantaisies : le dogme de la connaissance de Dieu était menacé.

Apôtre et docteur inspiré, S. Paul articula contre ces hérésies l'oracle rassurant que tous les théologiens ont répété depuis : « L'Invisible divin, depuis les premières lueurs de la création, se laisse contempler dans ses ouvrages » (1). Profitant de tous ces moyens qui leur étaient offerts, autorisés à chercher partout des analogies, ils ont reconnu d'abord dans le monde matériel les images de la nature unique et de la trinité de personnes. Peu à peu, ils s'accoutumèrent à chercher ces images — non plus au dehors — mais en eux-mêmes, dans les mystérieuses profondeurs de l'âme humaine. Dans cette voie féconde, S. Augustin eut quelques précurseurs : mais ce n'étaient que de timides essais. L'évêque d'Hippone sut penser avec vigueur et creuser un indélébile sillon dans le champ de la psychologie théologique. Son procédé est devenu le type de ceux qui ont poussé le plus loin l'évolution du dogme.

Ce qui a fait la bonne fortune de cette théorie

(1) Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

d'exposition. A ce titre, quand même, — de près ou de loin — ils ne se rattacheraient nullement à la source primitive, ils sont valables et nécessaires. Ils sont légitimes, tout au moins à titre d'*instruments*, sinon à titre de *sources*.

Parfois ils s'ennoblissent d'une valeur et d'une signification plus haute : parfois *l'analogie*, point de départ du système, s'impose en vertu d'une plus indiscutable origine : elle est, *dans la Révélation même*, partie intégrante du dépôt et, tout ensemble, condition de sa transmission.

En vain, on voudrait proscrire les *analogies du divin*, puisées dans nos conceptions et notre terminologie humaines. Que pourrait bien être une science de la Révélation, proposée sous une forme absolument étrangère à nos conceptions habituelles ? — L'auteur des livres aréopagitiques l'a dit ; et Thomas d'Aquin l'a sagement répété : « Le rayon divin ne peut luire qu'à travers la diversité des voiles sacrés » (1).

Les précurseurs des Gnostiques prétendaient interdire à l'homme la connaissance de la Divinité. Ils en avaient fait le *Bythos* mystérieux, l'abîme où ne plongera jamais le regard d'au-

(1) « Dionysius dicit quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum » (*in Boet.*, q. 6, a. 3).

cune créature. — Des rêveries orientales avaient brodé sur ce thème mille fantaisies : le dogme de la connaissance de Dieu était menacé.

Apôtre et docteur inspiré, S. Paul articula contre ces hérésies l'oracle rassurant que tous les théologiens ont répété depuis : « L'Invisible divin, depuis les premières lueurs de la création, se laisse contempler dans ses ouvrages » (1). Profitant de tous ces moyens qui leur étaient offerts, autorisés à chercher partout des analogies, ils ont reconnu d'abord dans le monde matériel les images de la nature unique et de la trinité de personnes. Peu à peu, ils s'accoutumèrent à chercher ces images — non plus au dehors — mais en eux-mêmes, dans les mystérieuses profondeurs de l'âme humaine. Dans cette voie féconde, S. Augustin eut quelques précurseurs : mais ce n'étaient que de timides essais. L'évêque d'Hippone sut penser avec vigueur et creuser un indélébile sillon dans le champ de la psychologie théologique. Son procédé est devenu le type de ceux qui ont poussé le plus loin l'évolution du dogme.

Ce qui a fait la bonne fortune de cette théorie

---

(1) Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

augustinienne, c'est qu'elle eut le mérite de rapprocher et de fondre dans une théorie unique deux analogies révélées. D'une part, la seconde personne est le *Fils* engendré de toute éternité. D'autre part, elle est le *Verbe* qui procède de l'Intelligence paternelle.

En rapprochant et synthétisant ces deux analogies, le docteur catholique se conforme à la tendance habituelle de la science : rapprocher deux notions, et en les synthétisant, les éclairer l'une par l'autre.

Rappelons en quelques mots cette grandiose théorie analogique.

Qu'est-ce que le Verbe divin? se demandait le grand évêque d'Hippone. C'est le terme de la pensée divine. Et de même que le Verbe humain est l'image, la reproduction de l'objet pensé — image d'autant plus rapprochée de la réalité, d'autant plus identique à son objet qu'il y a plus de perfection dans l'acte et plus de perfection dans son objet — de même le Verbe de Dieu est une image très parfaite, une reproduction absolue de l'essence divine.

Et de toute éternité cette image, cette reproduction, ce Verbe surgit des profondeurs de l'Intelligence divine. S. Jean nous l'a dit : « Au commencement était le Verbe — et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ». De toute éternité

elle vit — elle contemple — elle plane sur l'océan de l'être et de l'infini.

Notre pensée à nous, ce n'est pas notre intelligence, c'est un terme distinct de notre intelligence. Ainsi nous concevons la distinction du Père et du Fils.

Mais tandis que la distinction de notre pensée et de notre intelligence, est chose passagère — tandis que cette pensée, fugitif météore, passe rapidement au ciel de notre vie — tandis qu'elle apparaît comme une vague, un instant soulevée pour disparaître bientôt, — ce Verbe divin, au contraire, parce qu'il est infini, ne connaît ni progrès, ni obscurcissement parce qu'il est divin, ne passe point — parce qu'il est l'éternel rayon d'une source éternelle, subsiste par Lui-même et coexiste à Dieu.

Il est Dieu : il est un Dieu issu d'un Dieu — par conséquent, il est le Fils éternel du Père qui l'engendre éternellement, — il est la seconde personne de la Sainte Trinité : « Et Deus erat Verbum » !

C'est ainsi que S. Augustin, dans son travail théologique, a rapproché ces deux *affirmations de l'Écriture* : Dieu possède un Fils — Dieu possède un Verbe — et les a fondues dans l'unité d'une même conception.

L'unité ainsi obtenue résulte d'une pure ana-

logie. Mais cette analogie appartient au domaine révélé. En préciser les caractères, en accuser aussi nettement que possible les similitudes et les différences: telle est la tâche de la théologie — tel est également le sens de l'*Évolution dogmatique*, avouée par le système catholique.

Quelle fut, en présence de ce Travail théologique, l'attitude des écoles protestantes? Non seulement l'œuvre de S. Augustin leur parut suspecte comme travail humain — mais encore, voulant rejeter tout ce qui porte l'empreinte d'une construction philosophique, tout ce qui serait simplement susceptible d'en être le fondement — voulant saper l'édifice par sa base — et ruiner irrémédiablement cette base elle-même — ils ont rejeté toute la théorie du Verbe, et avec elle le passage de l'Évangile de S. Jean qui nous l'offrait (1).

Ainsi, pour le protestantisme rationaliste, il n'y a dans l'Écriture que purs symboles, incapables de fournir à la science théologique une base sérieuse. Encore une fois, l'agnosticisme aura le dernier mot. En particulier, cette magnifique

(1) « Il y a une inconséquence manifeste à faire bon marché de l'herméneutique de Paul, de Matthieu ou de l'Épître aux Hébreux, et à retenir à tout prix les formules spéculatives du 4e Évangile. (Lobstein: *Introduction à la Dogmatiq. protestante*).

théorie de la Trinité respectée par deux siècles d'enseignement officiel protestant — n'est plus pour le protestantisme contemporain qu'une antiquité surannée. Non seulement on rejette l'explication théologique de S. Augustin, mais encore la page évangélique qui en est le point de départ. Il le fallait pour être conséquent : les mêmes considérations qui font regarder le développement théologique comme une altération de l'Évangile, conduisent progressivement à rejeter l'Évangile lui-même.

On s'était d'abord contenté de rejeter la théologie des Pères. On y voyait « une infiltration de la philosophie gréco-romaine dans l'Évangile ». Puis on s'est aperçu qu'on ne pouvait rejeter cette théologie sans rejeter l'Évangile lui-même... et on s'est décidé à ce dernier sacrifice exigé par la critique, aboutissement fatal du protestantisme logique : il a cessé d'être une religion chrétienne.

Et pourquoi ? pour être parti d'un principe agnostique — pour avoir prétendu se passer de cette connaissance de Dieu, entachée d'éléments subjectifs et humains — pour avoir rejeté tel ou tel enseignement de la Révélation, sous prétexte qu'elle nous parle en des termes qui répondent trop bien à la nature de notre imagination et de notre intelligence.

Nous n'entrerons pas dans de longues discus-

sions pour laver la doctrine chrétienne du reproche d'anthropomorphisme et pour revendiquer la légitimité des analogies. Il nous suffit que le protestantisme, en restant fidèle à son principe d'agnosticisme, en soit venu manifestement à n'être plus qu'une religion sans contenu réel, une pure forme vide de toute connaissance positive. Et de fait, c'est maintenant une religion d'instincts aveugles, constituée par des éléments purent affectifs : le sentiment de la dépendance, le vouloir-vivre, l'effort sans raison et l'action sans but.

Le catholique veut la *connaissance avant l'action*, pour la motiver et la guider. Parce que la Révélation lui parle en termes humainement intelligibles, il ne croit pas pour cela devoir la rejeter. Au lieu de se plaindre que ce langage lui vienne sous une forme accommodée à ses dispositions subjectives — il voit précisément dans cette convenance et dans cette harmonie naturelles un signe de bonté et de vérité. *Puisqu'il faut une religion, celle-là doit être la véritable*, dont l'enseignement offre pareilles garanties — dont les mystères offrent cette possibilité d'adaptation à nos faiblesses et à nos ignorances natives.

Restant fidèle à la méthode de *simple exposition*, que nous avons généralement suivie, sans nous engager dans le dédale des discussions philosophiques, — nous dirons simplement que la

connaissance analogique, indiquée par S. Paul, affirmée et pratiquée par les théologiens de toute époque — a été de plus en plus reconnue comme un des procédés fondamentaux de la science théologique — par conséquent comme l'un des premiers facteurs du développement du dogme.

Le Concile du Vatican l'a solennellement affirmé : « La raison humaine — quand elle cherche avec soin, avec modération et avec piété — peut avec le secours divin parvenir à une certaine intelligence des mystères. Elle l'obtient : et par la connexion logique qui les unit — et par l'analogie des choses visibles » (1).

En quelques mots, voilà le double procédé par où se sont enrichies successivement les grandes spéculations de nos Pères et de nos Docteurs. Les analogies d'ailleurs leur étaient fournies par la révélation elle-même, par le langage divin nécessairement énoncé en conceptions humaines. Et une fois déposées dans la conscience de l'Église, une fois revêtues de ces formes vénérables que leur a données le magistère, elles devenaient le point de départ des procédés logiques, le nerf des fécondes évolutions.

L'idée qu'elles contenaient manifestait sa *puis-*

(1) Vatic. de *Fide*, p. IV. — Voir le texte p. 61.

sance expansive, comme le fait l'idée primordiale de toute autre science.

C'est ainsi que l'évolution a toujours été comprise par nos théologiens. C'est ainsi qu'elle l'est encore.

II. — Si l'analogie est féconde, c'est qu'elle peut être le point de départ de déductions nombreuses. Mais ces déductions ne sont pas toujours et uniquement le produit de cette raison humaine, indépendante des civilisations et des écoles, poursuivant de conséquence en conséquence les développements illimités du vrai. Outre les déductions évidentes et incontestées, il y a *les solutions systématiques.*

Toujours à titre d'*instruments expositoires*, quelle est leur légitimité ?

Il y a dans la Somme théologique un texte fort curieux : il nous révèle le fond de la pensée de S. Thomas relativement aux systèmes scientifiques et aux hypothèses. Elle est absolument en harmonie avec la pensée moderne. En voici la traduction exacte (Il s'agit de notions plus ou moins hypothétiques qui servent non pas à expliquer un fait, mais à montrer son enchaînement avec d'autres faits). Ainsi, nous dit l'auteur de la Somme théologique : « En astronomie on se sert du système de Ptolémée, parce que cette

hypothèse explique suffisamment les apparences sensibles des mouvements célestes et pourtant ce système n'est pas la raison absolue des faits. Il se peut qu'un *autre système explique également les mêmes apparences* » (1).

Nous voici revenu à des considérations analogues à celles que nous ont suggérées les *images* de la langue théologique. Un *système* peut être utilisé *à titre de moyen représentatif.* Il peut servir à *exposer un ensemble de faits* sans être pour cela le système véritable. N'étant ni entièrement exact, ni entièrement faux, il contient une assez grande part de vérités pour représenter les faits.

C'est ainsi que tel système rudimentaire inexact a pu légitimement représenter ces mêmes faits auxquels s'adaptent aujourd'hui des systèmes plus complètement vrais, mieux proportionnés à l'ensemble. Derrière les systèmes anciens et les systèmes modernes, on retrouve souvent une seule et même réalité : en somme, *bien des cas nous font voir une supposition* (2) *qui n'a point*

(1) *Somme théolog.*. I, q. 32. art. 1.

(2) Cette supposition — ou conception systématique — (pas plus que la supposition imaginative dont nous avons déjà parlé) n'est pas un jugement erroné. — Tout au plus peut-elle devenir, chez certains esprits, la cause accidentelle d'un jugement erroné.

d'influence sur les conclusions. Cette supposition n'intervient que pour la commodité du raisonnement, elle vaut simplement à titre d'*instrument représentatif.*

En d'autres termes, un système philosophique faux (ou simplement inexact) — un système de catégories ou de classifications logiques imparfaites et discutables — ne doit pas nécessairement être considéré comme un fondement de la doctrine théologique *concomitante.*

Par exemple, les Pères alexandrins insistent sur une de leurs doctrines favorites : l'essence divine ne saurait être proprement définie par les genres et différences logiques : elle échappe à nos catégories et à tous nos modes de représentations limitées. Lorsque nous rencontrons cette doctrine chez Clément d'Alexandrie ou chez S. Cyrille, dans les écrits de S. Athanase, ou dans ceux attribués à l'Aréopagite — pour la considérer comme valable et logiquement établie, faudra-t-il s'assurer *de la valeur du système de catégories adopté?* Devrons-nous rester en défiance parce que l'écrivain ecclésiastique emploie la terminologie stoïcienne ou néoplatonicienne? Assurément non. Qui ne voit qu'en pareille matière, le système de classification est purement *un cadre*? Quel qu'il soit, il est radicalement impuissant à délimiter la toute perfection divine : *voilà le théorème théo-*

logique. Théorème qui demeure vrai, quelle que soit la conception philosophique envisagée, *quelle que soit l'école dont la terminologie est en faveur.*

Il est tout aussi facile de voir que bien des questions théologiques sont indépendantes d'une *théorie psychologique* plus ou moins exacte servant à l'exposer. Faut-il que toute la théorie de S. Augustin, relative à la connaissance, nous offre une précision et une certitude absolues pour que son exposition du dogme de la Trinité mérite notre confiance? Assurément, cette théorie ne sera pas une démonstration probante — nous le verrons tout à l'heure. Mais pourquoi — en dépit d'imperfections possibles, — ne serait-elle pas une exposition et une représentation suffisantes?

C'est précisément l'étude de ce mystère — question théologique par excellence, que S. Thomas allègue à titre d'exemple. Dans le même article, quelques lignes plus loin, nous trouvons nettement énoncée la distinction de l'*objet théologique* proprement dit et de la *conception représentative.* Cette distinction a le double avantage de conserver à la connaissance théologique son caractère d'analogie et d'y faire reconnaître l'élément humain avec ses imperfections possibles.

Il s'agit d'expliquer comment les théories augustiniennes, légitimes explications de l'ineffable mystère, ne sont pourtant autre chose que des

manifestations par voie de similitude, impuissantes à nous en donner l'intelligence (1). Car « Augustin entreprend de manifester la Trinité des personnes par la procession du Verbe et de l'amour dans notre âme ; et nous avons nous-mêmes suivi cette marche. Il semble donc que la raison naturelle puisse connaître la Trinité des personnes » (Obj. 2).

Non, répond le S. Docteur : l'analogie de notre intelligence n'est point suffisamment probante quand il s'agit de Dieu, puisque entre Dieu et nous il n'y a pas *univocité*... » (ad 2^{m}).

Ainsi donc, dans les questions théologiques proprement dites, c'est-à-dire dans toutes nos spéculations relatives au mystère révélé, proprement inaccessible à notre raison — le procédé théologique inclut nécessairement une *analogie*, valable pour nous donner une *certaine intelligence*, incapable néanmoins de nous donner une *intelligence absolue*, un jour sans ombre : l'imperfection du concept humain et son rôle *représentatif* y font obstacle.

Cette question est de celles que la Somme théo-

(1) Ces similitudes, procédé usuel de la théologie dans l'étude des mystères, ne nous en donnent point l'*intelligence*, mais *une certaine intelligence*, évidemment incomplète : « *aliquam mysteriorum intelligentiam* » nous dit le concile du Vatican.

logique a légèrement crayonnées plutôt qu'elle ne les a foncièrement traitées (1).

Dans la question I (art. 8), nous voyons simplement que la raison humaine n'est pas une source d'*arguments démonstratifs* pour la vérité révélée; mais qu'elle se borne au rôle d'*exposition* et de manifestation : « Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina ».

Ce n'est qu'une indication laconique. Ce point de vue est longuement développé et nettement précisé dans l'opuscule LXIII: In librum Boetii de Trinitate. Il est indispensable de lire cet exposé des méthodes théologiques. Nulle part on ne trouvera pareille intelligence des rapports entre la Foi adhérant au mystère, et la Raison cherchant à l'exposer scientifiquement.

La question II: « *De manifestatione divinæ cognitionis* » est particulièrement remarquable. L'article III examine la légitimité des théories philosophiques ou naturelles dans l'exposition de la foi. L'auteur, après le défilé usuel des ob-

(1) Il ne faut pas oublier que la Somme théologique — dans la pensée de son auteur — devait être le manuel des commençants.

jections et des citations, expose nettement les principes qui régissent la matière.

D'abord, nulle incompatibilité dans le concours de lumières diverses: Foi et raison naturelle: « Dona gratiarum hoc modo naturæ adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum ».

Puis, on nous indique *un double rapport* dans lequel devront se rencontrer les deux modes de connaissances juxtaposés. Rapport de *non contradiction* — et rapport d'*homologie*. En d'autres termes, la raison naturelle ne peut contredire la raison divine: bien plus les deux ordres, sans se confondre, doivent nous révéler des *similitudes*: « Impossibile est quod ea quæ per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his quæ per naturam nobis sunt indita... Sed magis, cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta; in his quæ per naturalem rationem cognoscuntur, sunt *quædam similitudines* eorum quæ per fidem tradita sunt ».

A ces deux rapports, un peu plus loin s'ajoute un troisième: la raison est une *introductrice*. Dans un ordre différent elle offre des vérités analogues et des vérités préparatoires à la foi: « Unde impossibile est quod ea quæ sunt philosophiæ, sint

contraria iisquæ sunt fidei, sed *deficiunt* ab eis... »
Il n'y a pas identité, ni opposition ; il y a simplement *diversité*, — « Continent tamen quasdam *similitudines* eorum, et quædam ad ea *præambula*, sicut natura præambula est ad gratiam ».

L'apologétique ou plus exactement, l'usage de la raison en théologie, est donc triple : externe et positif, interne et analogique, externe et négatif.

Usage externe et positif : la raison étudie les préliminaires de la foi. Usage interne et analogique : la raison atteint l'intime du dogme de foi; mais par l'intermédiaire obligé d'une analogie. Usage externe et négatif : on peut défendre le dogme contre des attaques soi-disant rationnelles, non pas en se plaçant sur le terrain même du dogme, mais sur le terrain des conceptions et des termes rationnels, où se meut l'objection. « Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quæ sunt *præambula fidei*, quæ necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quæ naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quæ fides supponit. Secundo ad notificandum *per aliquas similitudines* ea quæ sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio *ad*

resistendum his quæ contra fidem dicuntur; sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria ».

Que l'on veuille méditer avec soin toute cette théorie de la Raison défendant ou exposant la Foi. Elle dissipera bien des malentendus, et pourra suggérer la réponse à des objections que trop souvent leur imprécision même rend irréfutables, parce qu'elles sont inintelligibles.

Elle nous permet d'aborder plus franchement et de discuter plus nettement la difficulté tirée *des systèmes*. — On nous dit :

« Les systèmes des théologiens ne sont pas la foi. Ils ne sont même pas dignes de confiance comme *exposé de la Foi*. A quoi bon leur végétation inutile » ?

Les considérations précédentes nous indiquent tout d'abord une distinction essentielle. D'un côté, les systèmes qui conduisent à des *définitions sanctionnées* par le magistère ecclésiastique, par l'autorité traditionnelle, sous les diverses formes précédemment décrites. — D'autre part, les systèmes qui manquent de cette sanction.

S'il s'agit des premiers — quelles que soient les imperfections qui puissent résulter de notre mode de connaissance analogique — quelle que soit la faiblesse de la raison humaine construisant

avec ces matériaux incertains l'édifice théorique du système — deux points nous sont assurés : *la valeur représentative* peut être suffisante et légitime en dépit de ces imperfections — le rôle de l'autorité traditionnelle est précisément de nous assurer que cette *suffisance* et cette *légitimité*, possibles *en théorie* sont réellement obtenues *en fait*. Autrement dit, la tradition — décision papale, ou conciliaire — enseignement commun des évêques et des docteurs — intervient pour garantir que ces formules et les conceptions qu'elles abritent, sont de légitimes interprétations de la foi.

D'où proviendrait notre défiance? Du caractère analogique des notions — ou bien de la certitude des déductions qui en résultent ?

Dans l'un et l'autre cas, assurément la raison humaine est faillible. Mais elle doit s'enhardir, en se souvenant qu'elle n'est pas seulement *raison individuelle*. Elle est aussi *raison collective*, conscience de l'Église, dépositaire de la révélation. Et à ces titres elle a reçu charge et promesse : charge d'interpréter — promesse d'inerrance dans l'interprétation.

Qu'il s'agisse de la seconde catégorie de systèmes — des spéculations plus ou moins aventureuses auxquelles le dogme a donné lieu, sans obtenir la sanction traditionnelle, il est clair que

l'assentiment n'est plus de même qualité. Il pourra s'inspirer du *respect* en telles circonstances données — mais non de la *Foi.* En présence de certains noms imposants, de certaines écoles séculaires, il y aura peut-être lieu de rappeler et de mettre en pratique les sages avis d'un théologien précédemment cité (1): de sorte qu'en présence de certaines formules systématiques, le dédain et le mépris seraient téméraires — mais le *système* n'a point l'autorité du *credo.*

Il n'est pas inutile de remarquer combien les adversaires de l'école théologique sont empressés à se placer sur ce terrain, soit pour *minimiser le dogme* obligatoire — soit pour mettre en défiance *contre toute formule théologique* une génération déjà trop prompte à s'effaroucher du spectre métaphysique. Présenter toute terminologie comme le résultat d'un système (et partant non recevable) c'est une thèse chère aux rationalistes. Est-elle historiquement soutenable?

L'École, au contraire — surtout l'École du 13e siècle — loin de nous donner ses conceptions comme des résultats systématiques — nous les représente comme des *conceptions communes*, vérités d'intuition, ou du moins très voisines de la région des vérités vulgaires accessibles à tous.

(1) Hurter, cité p. 109.

— Pour nos grands docteurs (1), la métaphysique est surtout intuitive, bien que le procédé déductif n'en soit pas exclu. On a pu, interprétant et développant ces enseignements, présenter la métaphysique traditionnelle comme une *métaphysique du sens commun*, spécialement caractérisée par l'intelligence des premiers principes et par l'évidence des déductions qui s'y rattachent le plus immédiatement.

Nous n'avons pas à chercher jusqu'à quel point cette simple et lumineuse conception s'est maintenue dans l'École. Des luttes célèbres ont armé les uns contre les autres de puissants esprits ; ces luttes furent trop ardentes, sans éviter toujours l'esprit de chicane et le démon de la subtilité — ces tournois retentissants ont trop longtemps exercé les rudes jouteurs de la scolastique — pour que la spéculation théologique ait pu demeurer fidèle à son programme primitif, tranquille contemplatrice des mystères de la Foi au moyen des vérités de sens commun (2).

---

(1) Non seulement pour eux, mais pour bien des penseurs d'élite — Voir Th. de Régnon *Métaphysique des Causes* : du sens commun (Liv. I. cap. IV).

(2) La chicane des sophistes et l'argutie des hérésiarques ont nécessairement aiguisé la métaphysique des conservateurs traditionnels. N'était-il pas nécessaire de subtiliser quand on se trouvait en présence d'ouvrages

Quoi qu'il en soit de ce point historique, dont la solution surchagerait la présente étude, l'assistance providentielle qui dirige l'Église en ses définitions a su lui faire choisir des termes qui presque toujours appartiennent au domaine du sens commun avant d'appartenir au domaine des systèmes. Quand le catéchiste parle d'unité et de Trinité, de nature et de personne, de substance, de Filiation il peut aisément se faire comprendre.

On l'a dit avec justesse : « Avant toute discussion philosophique à cet égard, l'humanité tout

---

tels que le *Sic et non* d'Abélard ? Nous souscrivons donc pleinement à ces justes remarques, tout récemment formulées par M. Charaux : « La Science sacrée s'est constituée peu à peu dans le cours des siècles par le développement naturel des principes et des vérités qu'elle contient implicitement et aussi par la réfutation des erreurs que des adversaires sans cesse renaissants n'ont cessé de lui opposer. Il a fallu creuser, sonder, approfondir, pour répondre au désir de savoir des uns, aux doutes ou à la mauvaise foi des autres, à leurs fausses interprétations des textes sacrés. Ce n'est point la faute des théologiens, c'est celle d'une curiosité le plus souvent légitime, mais parfois aussi inquiète, soupçonneuse, méticuleuse, s'ils ont dû ajouter sans cesse de nouveaux chapitres à ceux qui remplissaient les anciens traités, chaque période de l'histoire apportant son tribut d'interrogations, d'objections, d'erreurs » (*Annales de Philos. Chrétienne*, Juin 1898, p. 371).

entière distinguait entre la nature et la personne, sans s'en douter et sans éclaircir cette distinction. C'est ce qu'il est facile d'établir par l'analyse des faits de conscience les plus vulgaires (1) ».

Présenter ces notions comme l'invasion d'un esprit systématique dans la simplicité de l'Évangile (2) — revendiquer pour Aristote et pour Platon ce qui est la philosophie éternelle, patrimoine impérissable des intelligences les plus primitives — c'est faire violence à l'histoire aussi bien qu'à la philosophie, c'est défigurer l'histoire du dogme et méconnaître les origines du Credo catholique.

---

(1) Th. de Régnon, *La Sainte Trinité,* t, I, p. 59.

(2) Qu'on lise la liste des termes incriminés par Harnack (*Précis de l'Histoire des Dogmes*, p. 129). Il n'en est guère qui ne se traduisent fidèlement en un sens vulgaire, communément intelligible.

CONCLUSION

« *L'absolu ne tombe point dans l'histoire...*

« *Il est contre toutes les analogies que la pléni-* « *tude de la perfection se rencontre au début d'une* « *évolution quelconque* » a dit Strauss dans un passage fameux où il prétend opposer la conception hégélienne à la conception chrétienne, et soumettre le fait religieux à la formule panthéiste du *devenir*.

Où est le devenir, il n'y a place qu'au relatif.

*
* *

Nous avons étudié les analogies de la vie *individuelle*, de la vie *sociale* et de la vie *logique* (ou abstraite) qui est la vie de l'*Idée*, se développant en ses conséquences. — La vie individuelle nous révèle tout à la fois un principe de *progrès* et un principe *d'identité* ; et la même analogie se pour-

suit dans la vie sociale et dans la vie logique. Ame de la plante, âme de la bête, âme de l'homme, âme de la société — nous offrent dans les changeantes manifestations de leur activité, une *forme* de vie permanente, immuable.

Nous avons vu que la *doctrine* procède également d'un germe, d'un principe, d'une âme. Elle vit à sa manière.

Elle vit doublement : non seulement d'une vie abstraite et logique, par où les grands systèmes de vérités vivent d'une vie objective — et s'épanouissent dans toute la fécondité de leurs conséquences ; mais encore d'une vie historique et sociale par où :

> « . . . . l'idée
> A le solide éclat des corps ».

C'est ainsi que la doctrine vit dans une école philosophique, c'est ainsi qu'elle vit dans une Religion, dans une Église.

Et c'est alors que l'âme de la doctrine se confond avec l'âme de la société, vit de sa vie, de son unité, de sa persévérante stabilité.

*
* *

C'est alors aussi qu'apparaît, dans toute sa force et sa plénitude de sens, l'antique affirmation de Vincent de Lérins : « Évoluer n'est pas

changer : *quod evolvitur non ideo proprietate mutatur* ».

En d'autres termes, comme l'a dit M. Brunetière — à propos des développements donnés par Léon XIII à la morale catholique : « L'épanouissement des frondaisons de l'arbre n'est pas une variation du germe, et ce n'est pas changer, ce n'est pas devenir autre que de développer le contenu *de sa loi*, puisqu'au contraire *c'est achever de devenir soi-même* » (1).

En un sens, la plante existe tout entière dans son germe, la société tout entière dans son origine, la doctrine tout entière dans son principe. Mais à une condition : c'est que dans le germe il y ait une *loi* : c'est-à-dire, une *idée directrice* (2) — dans l'ébauche de société, une *loi :* c'est-à-dire, un *pouvoir directeur* — dans la doctrine, une *loi* : c'est-à-dire un *principe indéfectible.*

Et en développant *le contenu de sa loi*, l'être *achève de devenir lui-même.*

Et si la société et la doctrine vivent d'une vie unique, d'une même âme, le pouvoir directeur de la société sera le principe indéfectible de la doctrine.

---

(1) Après une visite au Vatican (1895).

(2) C'est le mot de Cl. Bernard.

*
* *

A ce prix et sous ces conditions, il est *conforme à toutes les analogies* que *la plénitude de la perfection se rencontre au début d'une évolution quelconque.*

En un sens, tout germe est un absolu : il contient la *perfection finale*, puisque le plus ne saurait procéder du moins.

Le germe *végétal* contient la perfection de l'espèce. A sa façon, c'est un *absolu*: il tombe dans le développement *relatif* de la croissance quantitative (1).

Le germe *social* contient la perfection de la société. A sa façon c'est un *absolu*: il tombe dans le développement *relatif* de la croissance historique (2).

Le germe *doctrinal-social* contient la perfection d'un enseignement social. C'est un *absolu* : seulement il tombe dans le développement relatif de la croissance historico-logique. Croissance logi-

---

(1) C'est un point de vue partiel, où nous sommes heureux de nous rencontrer avec M. Sabatier. Esquisse, p. 181-182. Pourquoi faut-il que sa conception antisociale du christianisme l'empêche de concevoir le véritable sens de cet *absolu* qui réside dans la conscience de l'Église, entendue au sens catholique ?

(2) Voir ci-dessus p. 184.

que, par la puissance expansive de l'idée, croissance historique par l'incarnation de l'idée dans la conscience collective où elle est déposée, dans le pouvoir social — autorité vivante — qui est à la fois l'expression et la règle de cette unité consciente. — Croissance historique encore par la variété des manifestations subjectives, par l'apparente diversité des philosophies, des systèmes, des écoles, de tous ces accidents qui donnent à l'unique doctrine ses aspects multiples et changeants.

Quoi qu'en ait dit Strauss « *l'absolu tombe dans l'histoire* ».

*
* *

Mais encore une fois, il faut que cet *absolu* logique et doctrinal soit l'*Absolu* parfait, le *Divin*. Il peut alors, sans déchoir, épandre les richesses de sa vie.

Une seule société peut être, dans sa conscience collective, dépositaire de l'*Absolu*, et vivre de sa vie indéfectible — guidée, animée, soutenue de son infaillible autorité.

Cette société, c'est l'Église.

De fait elle prétend à cette vie : elle se dit infaillible dans l'autorité de son magistère, immuable dans la vie de son dogme.

Nous devons croire à ses déclarations d'immu-

tabilité. Elle est un miracle moral toujours subsistant, qui nous en garantit la valeur. Ces déclarations, elle les a faites partout et toujours avec une énergie d'affirmation et un accent de sincérité qui ne laissent subsister aucun doute — parce qu'elle a connu des combats sanglants — parce qu'elle a supporté de longs martyres plutôt que de laisser corrompre le dépôt sacré, plutôt que de laisser toucher à la doctrine.

*
* *

Écoutons Lacordaire :

« Une doctrine immuable quand tout change sur la terre! Une doctrine que des hommes tiennent dans leurs mains, que de pauvres vieillards dans un endroit qu'on appelle le Vatican, gardent sous la clef de leur cabinet, et qui sans autre défense, résiste au cours du temps, aux rêves des sages, aux plans des rois, à la chute des empires, toujours une, constante, identique à elle-même! Quel prodige à démentir! Quelle accusation à faire taire! Aussi tous les siècles, jaloux d'une gloire qui dédaigne la leur, s'y sont-ils essayés. Ils sont venus tour à tour à la porte du Vatican, ils ont frappé du cothurne ou de la botte; la doctrine est sortie sous la forme frêle et usée de quelque septuagénaire, elle a dit :

« Que me voulez-vous ? — Du changement. — Je ne change pas. — Mais tout est changé dans ce monde ; l'astronomie a changé, la chimie a changé ; la philosophie a changé ; l'empire a changé ; pourquoi êtes-vous toujours la même ? — Parce que je viens de Dieu — et que Dieu est toujours le même. — Mais sachez que nous sommes les maîtres, nous avons un million d'hommes sous les armes, nous tirerons l'épée ; l'épée qui brise les trônes pourra bien couper la tête d'un vieillard et déchirer les feuillets d'un livre ! — Faites ! le sang est l'arome où je me suis toujours rajeuni. — Eh bien ! voici la moitié de ma pourpre, accorde un sacrifice à la paix, et partageons. — Garde ta pourpre, ô César, demain on t'enterrera dedans, et nous chanterons sur toi l'Alleluia et le De profundis, qui ne changent jamais ».

APPENDICE

APPENDICE

L'évolution systématique des sciences (1)

On connaît l'humble fraisier, poussé dans l'embrasure d'une fenêtre, près duquel, au début des *Études sur la nature*, Bernardin de Saint-Pierre conduit son lecteur. Quels interminables sujets d'admiration : les mille détails de la plante et de ses habitants, — toutes ces espèces de mouches dorées, argentées, bronzées... leurs mœurs, leurs allures, leurs préoccupations. — Puis la structure du végétal, ses organes imperceptibles et sa vie si compliquée. Après être resté longtemps courbé sur ce microcosme, le naturaliste poète passe de l'infinité des détails intimes à l'infinité des relations externes : relations avec l'univers entier, avec les vents, la pluie et les astres. C'est

(1) Article publié dans la Revue de l'Institut Catholique (juillet 1896).

en nous égarant dans ce double infini qu'il nous montre la difficulté d'écrire une histoire de la nature.

Chaque branche de la science réserve de pareilles surprises à ceux que tourmente l'âpre curiosité de savoir. Si l'on s'engage dans les sentiers de traverse, la forêt sera sillonnée en tous sens avant qu'on débouche sur la lisière.

M. Taine semble s'être placé à ce même point de vue quand il nous décrit l'évolution des conceptions scientifiques. D'après l'auteur de l'*Intelligence*, comment se forme la science? C'est une « série *indéfinie* de remaniements, additions « et corrections... qui se poursuit de génération « en génération, de peuple en peuple... groupe « énorme de caractères ou propriétés... Ce réseau « si agrandi qu'on l'imagine n'aura jamais autant « de mailles qu'il y a de caractères dans l'objet « auquel il correspond ; car il suffira toujours de « trouver un corps nouveau pour lui en ajouter « une... Cette liste, en vain allongée, reste tou- « jours ouverte » (1).

Devenir perpétuel et modifications quotidiennes, est-ce vraiment le sort de la science? En tout cas, c'est ainsi que l'évolution scientifique apparaît à beaucoup d'esprits, surtout à ceux

(1) De l'Intelligence, II, 269.

qui, imbus de préjugés positivistes, n'y voient qu'une mosaïque, et ne veulent rien connaître, rien définir que par de simples associations phénoménales d'antécédents et de conséquents.

Transporter cette conception à l'évolution du dogme est chose facile ; en conclure la perpétuelle mutabilité du dogme, chose plus facile encore. Le rationalisme contemporain s'en donne à cœur joie.

Et pourtant l'évolution scientifique est chose plus complexe : il importerait d'en donner une notion exacte avant de la comparer à l'évolution du dogme. Il y a trop de témérités dans ces généralisations superficielles. Malgré des progrès incontestables, malgré la très grande activité des vingt dernières années, l'histoire des sciences est peu avancée : la logique des sciences l'est encore moins. Où trouvera-t-on un travail sérieux et raisonné sur l'évolution logique des théories, non point envisagées dans de vagues généralités ni d'après les vues trop simples de la logique positiviste, mais en tenant compte de la variété des méthodes et de la diversité des sciences ? Les éléments de cette question existent dans des travaux sérieux tels que la *Logique de l'Hypothèse* de M. Naville, les *Fondements de l'Induction* de M. Lachelier, et dans la *Logique* de M. Rabier, etc. ; mais la simple lecture de ces

ouvrages montre combien la question est complexe et combien les modes d'évolution sont multiples dans l'élaboration des théories scientifiques.

Cependant, nous semble-t-il, si l'on veut tenter entre le domaine scientifique et le domaine théologique un rapprochement sage et fructueux, on pourrait examiner certaines théories, certaines classifications, où le fait historique et la marche logique de l'évolution apparaissent avec une clarté suffisante et les comparer avec une évolution que les théologiens depuis longtemps ont franchement admise dans leur propre science.

Certaines théories, certaines classifications, avons-nous dit. C'est en effet le double point de vue auquel il convient d'examiner la question. — En pareille matière, il faut distinguer : d'une part, l'établissement des théories déductives, d'autre part, l'établissement des classifications. Ce sont les deux grands procédés de la science parfois concurremment employés, mais généralement prédominants dans telle ou telle science qui en tire son caractère spécial et sa fécondité de recherche.

Tout en distinguant, il faut tâcher cependant d'obtenir une certaine unité qui permette de concevoir des traits généraux communs à toute évolution scientifique dans les ordres des sciences

les plus divers. Cette condition d'unité, nous croyons la trouver dans *la nature du point de départ* ou *base systématique*, et dans *la solidarité de cette base avec les faits*. Nous allons donc rapidement rappeler la nature de cette base pour les deux ordres de sciences, puis nous chercherons à faire voir par quelle genèse en sont sorties les diverses théories et classifications.

Toute science déductive, ou du moins toute théorie partielle, repose sur un *fait fondamental*. Ce sera, par exemple, la trajectoire elliptique d'abord devinée, puis démontrée par une induction du génie de Képler. Un pareil fait explique et synthétise les multiples positions où l'astronome a pu observer la planète.

De même, la loi générale qui domine toute l'astronomie, symbolisée par l'attraction newtonnienne, est un fait fondamental d'ordre supérieur ; c'est une *base d'explication* qui nous permet de réduire à l'unité d'un vaste enchaînement toutes les solidarités partielles des astres épars sur la voûte du firmament.

On le conçoit aisément : la science approche de son idéale perfection quand elle a trouvé une base de généralité plus grande, une explication de plus en plus éloignée. Ainsi plus les sciences progressent, plus ces bases d'explication s'affirment. Mais ne l'oublions pas : elles s'affirment

comme des faits qui, expliquant les autres faits, demeurent inexpliqués. Plus les séries, plus les chaînes se dessinent, plus nettement se précise le mystère auquel la science aboutit (1).

Peu de philosophes ont mieux saisi ce point de vue, peu l'ont énoncé aussi nettement que H. Spencer. L'auteur des *Premiers Principes* a montré que les sciences envisagées, soit au point de vue de la déduction, soit au point de vue de la classification, se rattachent à des mystères suprêmes. Ce que nous venons de dire suffira pour les *sciences de déduction* : elles sont des chaînes d'explication qui réclament un premier anneau. Ce premier anneau, si mystérieux qu'il soit, est le point de départ de l'explication.

Pareille condition est encore évidente pour les *sciences de classification*. Quel est en effet le résultat des classifications ? Il consiste à définir les espèces inférieures au moyen des genres supérieurs ; et nous retrouvons ainsi la nécessité de *faits fondamentaux* et de *bases d'explication*, entendues dans un sens légèrement différent. Au lieu de ces lois générales constituant les faits fondamentaux dans les sciences de déduction, nous devons reconnaître dans les sciences de

(1) Voir notre article du Correspondant (10 juin 1896), *La « science idéale » et l'explication scientifique*.

classification certains groupements très généraux qui remplissent un rôle équivalent. Dans cet ordre d'idées, qu'il s'agisse d'un animal, d'une plante ou d'un minéral, suivant une formule devenue classique, *expliquer, c'est classifier*. La base d'explication devient *base de classification.*

En résumé, si l'on conçoit la science comme la concevait H. Spencer, toute explication théorique (par voie de *déduction* ou par voie de *classification*) a pour résultat de faire reposer le système scientifique sur une *base,* généralité abstraite ou fait concret (1).

(1) Nous ne l'ignorons point : pour certaine école positiviste, toute construction de ce genre est purement idéale ; il doit exister entre elle et la science positive une séparation très nette. Et pourtant la science expérimentale telle que l'entendait Cl. Bernard, telle que d'excellents esprits la conçoivent encore, a bien la prétention d'unir dans un même raisonnement expérimental, tout à la fois l'élément idéal et l'élément positif.

D'après l'auteur de *l'Introduction à la Médecine expérimentale,* le raisonnement en pareille matière part du fait fondamental —réel ou hypothétique— pour aboutir à un fait vérifiable. La science est ainsi tout à la fois idéale et positive. *Idéale,* par son élément logique ; *positive,* par son point de départ (qui a toujours quelque fondement dans les faits et par conséquent n'est jamais purement hypothétique) ; *positive,* par son point d'arrivée : en vertu de la vérification expérimen-

L'explication ainsi comprise consiste dans le *lien logique* qui rattache à un même fait fondamental tout un ensemble de faits, ou bien dans la *classification* qui rattache les espèces particulières aux genres suprêmes. L'Évolution scientifique d'une théorie consiste à établir ce lien logique, à partir du fait fondamental pour aboutir aux conséquences déduites, ou bien à partir du genre supérieur pour aboutir aux espèces.

C'est ce procédé dont nous voudrions étudier la nature. Encore une fois, nous avons intérêt à la concevoir le plus nettement possible, afin de nous demander ensuite si l'évolution d'une théorie scientifique — et l'évolution d'une théorie théologique—sont en quelque point comparables.

J'ai dit l'évolution d'une théorie scientifique.

---

tale, le fait particulier est relié à sa *base d'explication* et l'élément positif vient s'encadrer dans le système idéal, puisqu'il coïncide avec la conclusion du raisonnement expérimental.

C'est ainsi que, conformément aux prévisions expérimentales, fidèle au rendez-vous que lui assignait Le Verrier, l'astre annoncé est apparu dans le champ du télescope berlinois. Ainsi le positif vient s'enchâsser dans l'idéal : absolument comme dans le phénomène de nutrition, les molécules matérielles viennent s'enchâsser dans la structure idéale, dans le moule invisible que l'idée vitale directrice impose à notre organisation.

J'avais déjà dit avec plus d'exactitude : l'évolution de *certaines* théories scientifiques.

En effet, nous ne prétendons point dans cette modeste étude, échafauder la théorie de toute évolution scientifique, nous ne prétendons point énoncer une théorie universelle toujours applicable. Il nous suffira d'en étudier quelques-unes, et d'y surprendre une frappante analogie avec cette genèse des conceptions théologiques, pompeusement désignée sous le nom d'évolution des dogmes.

Nous nous bornerons à constater que : *dans un grand nombre de cas, la conquête de la vérité s'est effectuée en passant d'une conception confuse à une conception distincte, d'une notion implicite à une notion explicite.*

Notre assertion peut d'abord être confirmée par l'histoire de mainte découverte scientifique, due aux efforts personnels d'un génie intuitif.

Si l'on étudie lá genèse subjective de semblables recherches, si l'on approfondit la psychologie des grands inventeurs, fréquemment on trouve au point de départ l'idée confuse à l'état de germe obscur et de pressentiment intuitif. Puis l'idée se précise, les faits s'enchaînent, les confirmations expérimentales s'accumulent, et enfin le coup d'œil généralisateur unit dans une ferme synthèse le fait explicateur et les faits expliqués.

Au début de la recherche, cet enchaînement

n'apparaissait que dans une connexion lâche et sans précision. L'esprit semblait y trouver un point d'appui provisoire, à la manière de l'enfant qui trouve sur quelques pierres jetées au travers du torrent un incertain et rapide point d'appui.

Qu'il y ait eu certaines découvertes échappant à cette règle générale, nous ne le nierons pas. Souvent l'esprit s'est élevé par de lentes et progressives généralisations partielles. Mais *pour chacune de ces généralisations* se pose à nouveau la question. C'est toujours par un procédé de ce genre, intuitif avant d'être déductif, que l'esprit obtient d'emblée sa conception générale : il pourra ensuite redescendre vers le particulier.

A l'appui de cette thèse historique, les exemples et les autorités ne font pas défaut. Que de fois le génie, dans un rapide éclair suivi d'une période de recherches laborieuses, a vu l'explication avant de pouvoir l'établir sur les bases d'une logique rigoureuse.

Le meilleur exemple est celui de Newton, dans cette lutte de quatorze ans, où l'intuition cherche à se faire jour. Dans cette période de long et douloureux enfantement, l'enchaînement intellectuel entrevu travaille comme une pensée sourde. Toujours en éveil, il tend à englober, dans une cristallisation progressive, les résultats des travaux contemporains — il donne un corps aux dé-

couvertes fragmentaires — jusqu'à ce qu'enfin, l'enchaînement soit total et parfait, la synthèse complète, l'explication logique parvenue à sa pleine maturité.

Ainsi travaille l'artiste: tout génie n'est-il pas artiste? Un philosophe éminent (1), dans une étude dont nous cherchons précisément à résumer la pensée maîtresse, a fait ressortir la puissance du génie, puissance inconsciemment synthétique et lentement assimilatrice. Il lui a suffi pour cela de rapprocher Newton et Léonard de Vinci. Et c'est de part et d'autre un beau spectacle: cette puissance créatrice qui préexiste aux éléments matériels, aux faits bruts ; ce travail latent de l'idée, cette suprématie sur le fait positif qu'elle cherche, qu'elle conquiert, qu'elle asservit.

On sait que cette théorie de l'*idée préconçue* était chère à Claude Bernard : il y voyait le point de départ *du raisonnement expérimental aboutissant à la vérification expérimentale* : « Dans la méthode expérimentale, on ne fait jamais des expériences que pour voir ou pour prouver, c'est-à-dire pour contrôler et vérifier » (2).

(1) M. Joly, *Psychologie des grands hommes.*

(2) *Introd. à la Médec. expérim.*, p. 384. M. Rabier dans sa *Logique* et M. Naville dans la *Logique de l'Hypothèse* ont grandement éclairci et confirmé cette manière de voir. Voir encore la *Conférence sur l'Idéa-*

Laissons les théories déductives et considérons toujours au point de vue de leur établissement historique *les sciences de classifications*. Là encore, nous trouvons une *base*, un genre qui domine toute la classification, qui en est pour ainsi dire la clef de voûte. Or, s'il faut en croire certaines autorités imposantes, ces bases de classifications, ces conceptions très générales n'ont pas attendu pour se révéler, la perfection scientifique des méthodes et les progrès d'une définition rigoureuse. Elles préexistaient à l'état d'intuition ou de pressentiment dès l'aurore des recherches scientifiques.

Sur ce terrain, Agassiz est un maître et nous pouvons bien nous appuyer de l'autorité de ce grand nom. On sait la haute philosophie de son ouvrage: *De l'Espèce et de la Classification*.

Peu de savants ont affirmé avec autant d'assurance l'opinion que nous cherchons à établir. Suivant cet illustre naturaliste, non seulement la notion d'espèce, mais les grandes lignes des classifications zoologiques, c'est-à-dire la *base essentielle du système de classification actuelle* préexistent à l'état de conception rudimentaire dès la plus haute antiquité.

---

lisme prononcée par M. Brunetière à Besançon et deux articles de M. Fonsegrive dans la *Revue Philosophique* (Avril-Mai, 1896).

« Pas un philosophe ne sera surpris d'apprendre que les zoologistes avaient admis instinctivement des groupes naturels dans le monde organique, bien avant qu'on eût soulevé la question de savoir si ces groupes existent réellement dans la nature et quel en est le caractère..... Les hommes n'ont-ils pas raisonné sur eux-mêmes et sur le monde bien avant que la logique et la métaphysique fussent enseignées dans les écoles ? Pourquoi alors les observateurs de la nature n'auraient-ils pas apprécié à leur exacte valeur les alliances existant soit entre les animaux, soit entre les plantes, bien avant d'avoir découvert le lien scientifique des classifications qu'ils avaient adoptées dans la pratique ?.....

« L'histoire de notre science prouve que plusieurs des principes qui la régissent aujourd'hui ont été connus de bonne heure par tous les naturalistes penseurs. Aristote, par exemple, connaît déjà les principales différences qui séparent les vertébrés de tous les autres animaux. Sa distinction des *Enaima* et des *Anaima* correspond exactement à celle des *Vertébrés* et des *Invertébrés* de Lamarck, ou à celle des *Fleischthiere* et des *Eingeweinthiere* de Oken, ou encore à celles des *Myeloneura* et des *Ganglioneura* d'Ehrenberg. Un homme familier avec l'histoire des progrès et de la science peut-il s'empêcher de sourire quand

il entend crier à la nouveauté et à l'originalité pour des idées qui ont depuis longtemps cours parmi les hommes. Ici, par exemple, il n'y a qu'un seul et même fait, présenté sous des aspects différents..... Si nous réunissons les expressions d'Aristote, de Lamarck, d'Oken et d'Ehrenberg, n'aurons-nous pas comme caractéristiques de leurs systèmes les mêmes mots que le vulgaire emploie, pour distinguer les traits les plus saillants du corps des animaux supérieurs? Ne dit-on pas d'un animal: il a du sang, il a du nerf; il est tout chair, il est tout ventre, etc. » (1).

Est-il possible d'affirmer en termes plus catégoriques d'une part *la préexistence de l'idée confuse*: pressentiment, intuition, génie de l'humanité aussi bien que de l'individu — son antériorité sur la science précise et distincte — d'autre part, l'*identité substantielle* de l'une et de l'autre: en sorte que certains objets scientifiques apparaissent de mieux en mieux dans le perfectionnement séculaire des théories, comme l'infusoire apparaissait sur le porte-objet du microscope, se précisant dans ses détails, mais toujours substantiellement identique à lui-même.

A ce témoignage, on pourrait en ajouter bien

(1) *De l'espèce et de la classification.* Trad. de Vogeli, p. 222-224.

d'autres rendus par le siècle présent en faveur de l'antiquité. On les trouvera nombreux, par exemple, dans la magistrale *Introduction de l'Histoire des animaux*, où l'éminent traducteur d'Aristote compare le philosophe grec à ses devanciers et montre de quel néant est sortie cette œuvre, à laquelle Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire et plus récemment Carus, Claus, Hæckel lui-même, apportaient le témoignage de leur admiration. Ainsi les savants contemporains ont été, plus que leurs devanciers, équitables pour la science du Stagyrite. Ils ont mieux compris la profondeur de ces intuitions, inintelligibles à la science incomplète des siècles précédents.

Nous l'avons dit, l'intime mélange des procédés ne permet pas toujours un partage rigoureux entre les *sciences déductives* et les *pures classifications*. Faire ce partage, c'est inévitablement se heurter à des discussions philosophiques. Contentons-nous d'ajouter encore quelques exemples aux faits allégués : ce qui nous importe, c'est de relever dans ces divers ordres de théories *la préexistence de la conception confuse et implicite, devançant la définition rigoureuse et explicite*, la notion vulgaire précédant la notion scientifique, et en même temps de constater l'*identité substantielle persévérante dans ce devenir apparent*.

Sur le terrain de la physiologie, nous allégue-

rons les dernières pages du livre du Dr Chauffard : *La Vie*. Elles reproduisent une leçon d'ouverture sur ce sujet : *Des vérités traditionnelles en médecine*. Dans ce remarquable exposé, nous trouvons répétée avec insistance l'affirmation suivante : la notion fondamentale de Vie, à l'état de connaissance vulgaire, confuse, et pourtant certaine, préexistait aux analyses rigoureuses et aux travaux précis de la science subséquente.

D'où il conclut que « ces vérités générales ont apparu déjà saisissantes dès que les regards d'un génie pénétrant se sont fixés sur le monde émouvant de la vie individuelle et avec elles était créée la physiologie générale de l'être... Ces vérités premières et constitutives une fois entrées dans la science ne devaient plus en disparaître... Elles devenaient l'âme des faits particuliers... Par conséquent, d'âge en âge, à travers tous les développements de la science et par cela seul que la science se maintenait et se développait, ces vérités les premières vues parce qu'elles sont les premières en éclat et en puissance, ces vérités demeuraient immuables en quelque sorte, reparaissant avec une intensité croissante, s'élevant au-dessus de toutes les contestations, de toutes les notions dues au travail du jour, recevant une autorité souveraine par l'assentiment unanime, transmis de maître en maître et d'enseignement

en enseignement. Cette autorité devint ainsi le signe même de la *tradition*, et les vérités qu'elle consacre purent s'appeler pour toujours les vérités *traditionnelles* » (1).

Inutile de nous arrêter longtemps aux sciences morales et politiques. Là surtout apparaît dans son plein jour la vérité qui nous occupe. La science, quand elle s'applique à l'étude de la morale et du droit des gens, quand elle veut en scruter les principes fondamentaux, ne fait guère que préciser des notions anciennes, appartenant à tous les lieux et à tous les temps, à titre d'intuitions du sens commun. Elle recueille un héritage traditionnel du genre humain : héritage sacré, qui ne comporte, en fait d'élaborations scientifiques, que des notions plus savamment analysées, plus systématiquement enchaînées.

Quand il s'agit des notions du *sens commun*, la science morale et politique ne vient pas se substituer à elles, s'introduire comme une nouveauté: elle vient simplement se superposer au sens commun, s'ajouter à ce que le moyen âge appelait *l'intellect des premiers principes:* elle vient à titre d'explication plus précise et plus méthodique : mais sous cette explication, la *base* traditionnelle demeure immuable.

(1) *La Vie*, p. 513-14.

Regardons cet ordre de sciences morales et sociales comme formant l'aile droite des connaissances humaines, les sciences du monde organique étant au centre, intermédiaires entre la région de l'absolue liberté et celle du déterminisme mécanique, — dans cette dernière région du moins, n'y a-t-il pas un progrès évident, affranchi de toute identité permanente? Les conceptions nouvelles ne sont-elles pas radicalement diverses des conceptions anciennes? Notre physique et notre chimie moderne peuvent-elles un instant tolérer une injurieuse comparaison avec la physique enfantine des anciens?

Assurément la question ne semblerait pas devoir être posée. Mais d'abord, comment ne pas se rappeler cette mordante réflexion de M. Cochin, quand il écrivait dans le *Correspondant* (1): « Dans le plus rudimentaire des systèmes anciens, dans la cosmogonie d'Empédocle ou dans celle des Indiens, dans la physique d'Aristote, en les plus étranges inventions de ces philosophes primitifs, il y a une part de vérité plus grande que dans les idées de tel positiviste du XIXe siècle finissant, homme de bon sens, homme de progrès, qui voyage par le chemin de fer et correspond par le téléphone ».

(1) Mars 1894.

Et si l'on voulait ne voir là qu'une ingénieuse boutade, qu'on médite ces curieuses réflexions de M. Wurtz, vers la fin de *la Théorie atomique*: « Lorsqu'il s'agit de l'éternel et peut-être insoluble problème de la constitution de la matière, l'esprit humain semble tourner dans un cercle, les mêmes idées se perpétuant à travers les âges et se présentant sous des formes rajeunies aux intelligences d'élite... Mais n'y a-t-il pas quelque différence dans la manière d'opérer de ces grands esprits? Sans aucun doute. Les uns, plus puissants peut-être, mais plus aventureux, ont procédé par intuition, les autres par induction raisonnée. Là est le progrès; là est la supériorité des méthodes modernes » (1).

De tout cet ensemble — exemples et autorités — un fait constant se dégage: le progrès de sciences *ou du moins de théories nombreuses* (opéré par voie de déduction ou par voie de classification) a pour point de départ un fait fondamental ou une notion générique d'ordre plus ou moins élevé. En tout cas, cette *base* d'abord entrevue dans une intuition — pressentiment du génie ou pressentiment du vulgaire — s'affirme et se précise par la vérification de ses conséquences: déductions ou classifications. Ainsi il y a passage

(1) *Théorie atomique*, p. 239.

tantôt de l'implicite à l'explicite comme dans les déductions mathématiques — tantôt de la notion vulgaire à la notion scientifique, du confus au distinct.

Mais le fond de la théorie ou de la classification reste immuable, substantiellement identique. Ce n'est pas le devenir éphémère, c'est la semence féconde qui se développe ; ce n'est pas le fleuve qui coule oublieux de ses rives : c'est la végétation qui s'épanouit.

Si tel est le caractère général de mainte évolution scientifique, trouvons-nous dans l'ordre théologique quelque chose d'équivalent ?

J'ouvre un manuel des plus élémentaires et des plus avantageusement connus (1) ; j'y trouve cet argument : « Si toute science humaine est capable de progrès, ce bénéfice ne peut être refusé à la foi ». Et l'auteur explique sa pensée : « Les vérités révélées ne sont point comme les pierres d'un édifice, mais comme des semences. Plus elles sont élevées, plus elles sont fécondes en conclusions... » Puis il allègue l'autorité d'un passage fameux, écrit par Vincent de Lérins :

« Mais, dira-t-on, n'y a-t-il dans l'Église du « Christ aucun progrès ? Si assurément, et un « très grand progrès. Ce serait trahir l'humanité,

(1) Hurter, *Theolog. gener.*, p. I, p. 14.

« ce serait desservir Dieu que de s'y opposer.
« Toutefois c'est un progrès, ce n'est pas une
« altération de la foi. Qui dit progrès, dit déve-
« loppement ; qui dit altération, dit corruption.
« Il doit donc y avoir croissance, il doit y avoir
« progrès... de l'intelligence et de la science,
« mais dans la persévérante identité du dogme
« et de l'interprétation ».

« La croyance religieuse imitera donc les corps
« organiques dont l'évolution expansive, au cours
« des années, n'empêche point l'identité » (1).

D'ailleurs le savant professeur d'Inspruck a soin de préciser la nature du développement dogmatique : entre autres exemples, il signale particulièrement le progrès par *définition plus précise* en présence d'erreurs diverses — par *l'énoncé plus exprès* des parties contenues dans le tout — par l'enseignement *distinct et explicite* de ce que les fidèles comprenaient d'une manière *confuse*.

En somme, ce progrès peut être par voie de *déduction* ou par voie de *définition*. Dans le premier cas, les conclusions deviennent explicites. Dans le second cas, c'est le genre et la différence logiques qui deviennent distincts. Voilà par où

(1) Commonitorium, cap. 23.

la Théologie subit une évolution semblable aux évolutions précédemment décrites.

Mais une science n'est pas un simple jeu de formules et de systèmes. La science *idéale* pour être valable doit être *positive* à son point de départ et à son point d'arrivée.

Il en est ainsi pour la Théologie : elle traduit le dogme dans notre langage humain, dans nos conceptions philosophiques, dans nos systèmes aussi parfaits, aussi dégagés que possible d'une vaine témérité. Mais il n'y a là que des déductions et des classifications *parties du fait de Révélation, et qui ne doivent point en sortir.*

Sous les apparentes vicissitudes de ces déductions et de ces classifications, l'identité substantielle du concept révélé doit persévérer sans autre changement qu'un changement modal : de l'état confus à l'état défini, de l'implicite à l'explicite.

Ainsi il doit y avoir vérification au point d'arrivée : je veux dire, au point d'arrivée, le dogme lui-même qui doit être *retrouvé* puisqu'il doit s'encadrer dans les conclusions, s'enchâsser naturellement et sans violences dans les lignes maîtresses du système scientifique.

Sous ces réserves et sous ce contrôle, la spéculation a le champ libre. Elle connaît des franchises, elle ose des coups d'aile que la soi-disant libre-pensée ne saurait soupçonner.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Sur les philosophes autoritaires et traditionalistes.

DE BONALD. — *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1796. — *La législation primitive*, 1802.

LAMENNAIS. – *Essai sur l'Indifférence*, 1817.

J. DE MAISTRE. — *Du Pape*, 1819. — *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 1821.

AUG. COMTE. — *Cours de Philosophie positive*, 1830-1842.

P. GRUBER, S. J. — *Auguste Comte, fondateur du Positivisme: sa vie, sa doctrine*. Traduit de l'allemand, par M. l'ABBÉ MAZOYER, précédé d'une Préface par M. OLLÉ-LAPRUNE, 1892.

A. DE MARGERIE. — *Le Comte Joseph de Maistre*, 1882.

Annales de Philosophie chrétienne, 3e et 4e série, passim.

VENTURA. — *La raison philosophique et la raison catholique*, 1852.

CHASTEL, S. J. — *Les rationalistes et les traditionalistes, ou les écrits philosophiques depuis vingt ans*, 1850. — *De la raison humaine*, 1854.

ABBÉ CH. BERTON. — *Essai philosophique sur les droits de la raison*. Réponse au P. Chastel, 1854.

ABBÉ COGNIAT. — *Polémique religieuse. Quelques pièces pour servir à l'histoire des controverses de ce temps*, 1861.

RAVAISSON. — *Rapport sur la philosophie au XIXe siècle*, 1867.

DE REGNY. — *L'abbé Bautain: sa vie et ses œuvres*, 1884.

BRUNETIÈRE. — *Après une visite au Vatican*, 1895. — *Après le procès*, 1898.

BALFOUR. — *Les Bases de la croyance*, avec préface de M. Brunetière, 1897.

FAGUET. — *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 1898.

Sur le protestantisme rationaliste.

BOSSUET. — *Défense de la tradition et des Saints Pères*, 1704.

MOEHLER. — *Das Symbolik-oder Darstellung der dogmatischen Gegensatze der Katholiken und Protestanten*, 1838. (Nos citations sont empruntées à la traduction Lachat).

REBELLIAU. — *Bossuet historien du protestantisme*, 1892.

FONTAINE, S.J. — *L'irréligion contemporaine et la défense catholique*, 1895.

G. GOYAU. — *L'Allemagne religieuse contemporaine — le Protestantisme*, 1898.

Sur la Tradition, l'Évolution du dogme et la Logique surnaturelle.

On pourra consulter utilement les théologiens et controversistes suivants:

SAINT THOMAS D'AQUIN. — *Opusculum LXIII* (Edit. Rom. *LX*) *: In librum Boetii de Trinitate expositio.*
MELCHIOR CANO, O. P. — *De locis Theologicis.*
THOMAS STAPLETON. — *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica,* 1579.
MOEHLER (ouvrage cité plus haut).
NEWMAN. — *An essay on the developement of Chistian doctrine,* 1845 (trad. Gondon 1849).
KLEUTGEN S. J. — *Die Theologie der Vorzeit* 1867 (2e ausg).
FRANZELIN S. J. — *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (avec l'appendice: *De habitudine rationis humanæ ad divinam*), 1870.
SCHEEBEN. — *Handbuch der katholischen Dogmatik* (trad. Belet, 1877).
HURTER S. J. — *Theologia generalis* (3e édit. 1880).
DOM GREA. — *De l'Église et de sa divine constitution,* 1885.
CHAN. PERRIOT — *Développement du dogme catholique* (art. du Dictionnaire apostolique de Jaugey, 1888).
CHAN. DIDIOT. — *Cours de Théologie catholique* (Logique surnaturelle subjective, 1891. — Logique surnaturelle objective, 1892).
CHAN. VACANT. — *Études Théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican,* 1895.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

DEUXIÈME PARTIE

L'Évolution du dogme

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

APPENDICE

MONTDIDIER. — IMPRIMERIE G. BELLIN.



1

46